This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

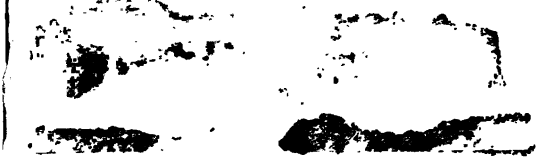
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

HD WIDENER
HW AWZC 6

4823

557.25(1)

SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL : 1650
VE RITAS
CHRISTO ET ECCLESIÆ



ŒUVRES
CHOISIES
DE
BOSSUET.

CONTENANT l'Introduction à la Philoſophie, ou Traité de la connoiſſance de Dieu & de ſoi-même ; le Traité du Libre-Arbitre ; le Traité de la Concupiſcence ; le Traité de l'Uſure & le Traité ſur la Comédie.

ET SE VENDENT A PARIS,

Chez { BARROIS l'aîné, Libraire, quai des Auguſtins.
GUILLOT, Libraire de MONSIEUR, rue Saint-Jacques.

ŒUVRES CHOISIES

DE

BOSSUET,

ÉVÊQUE DE MEAUX:

DÉDIÉES

A MONSEIGNEUR l'Archevêque de Bordeaux.

Par M. l'Abbé de SAUVIGNY.

TOME SEPTIEME.

A NISMES,
De l'Imprimerie appartenant à PIERRE BEAUME, conduite par ſon Épouſe, à la Grand'rue.

M. DCC. LXXXVII.
Avec Approbation & Permiſſion du Roi.

38557.25 (7)

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

AVIS DE L'IMPRIMEUR

A MM. LES SOUSCRIPTEURS ;

Sur le retard qu'ils ont éprouvé pour la livraiſon de ce Volume.

L'Imprimeur de cette Collection, ayant été former un établiſſement à Bordeaux, où le Roi lui a accordé, à titre de récompenſe, une Imprimerie, en lui conſervant, pour un de ſes enfans, celle qui lui appartient à Niſmes, a été forcé de faire éprouver un retard à MM. les Souſcripteurs, pour la livraiſon de ce Tome ſeptième.

Il les prie de conſidérer, que les circonſtances ſeules ont occaſioné ce retard, malgré lui ; que la fidélité qu'il doit à ſes engagemens & ſon propre intérêt, le ſollicitent d'accélérer l'impreſſion, & de concourir au déſir de MM. les Souſcripteurs, autant qu'il eſt en ſon pouvoir de le faire. Les fonds employés aux ſept premiers volumes de cette entrepriſe, ſont le plus sûr garant qu'il puiſſe offrir à MM. les Souſcripteurs, & au Public, de ſon empreſſement à livrer le huitième, qui doit terminer la Collection, & qui eſt actuellement ſous preſſe.

MM. les Souſcripteurs ſont priés en outre de vouloir bien conſidérer que des cinq Traités qui compoſent ce Tome ſeptième, le premier ſeul avoit été annoncé dans le Proſpectus, & que l'Imprimeur a fait entrer les quatre autres dans la Collection, ſur la demande qu'on lui en a faite, ſans augmentation de prix, & en ſe renfermant dans les huit volumes annoncés.

Pour prévenir toute erreur entre MM. les Souſcripteurs & MM. les Libraires, (chez qui ils ont ſouſcrit,) nous allons préſenter ici le Tableau de ce qu'ils ont payé ou dû payer pour les ſix premiers volumes reçus, & de ce qu'ils doivent payer en recevant ce Tome ſeptième, d'après l'ordre de la Souſcription.

Pour le Tome premier, en Janvier 1785, 6 liv.
Pour les Tomes II & III en Juillet même ann. 10
Le Tome quatrième a été livré *gratis* en Septembre même année, ... 0
Pour le Tome V en Février 1786, ... 4
Pour le Tome VI en Avril 1787, ... 4
On payera actuellement en recevant le Tome VII. 4
Le Tome VIII & dernier contiendra les quatre Articles de l'Assemblée du Clergé de 1682, *de Potestate Ecclesiastica*, & la Politique tirée de l'Ecriture Sainte, & sera livré *gratis* en Juillet prochain. . . . . .

Total pour les huit volumes en feuilles. . . . 28 liv.

Ceux qui reçoivent broché, doivent payer en outre 3 s. par volume pour la brochure, & les uns & les autres doivent rembourser les frais de voiture à MM. les Libraires.

L'ouvrage fini, le prix en sera fixé irrévocablement à 32 liv. en feuilles.

AVIS CONCERNANT LA BIBLE DE SACY.

Les mêmes causes qui ont retardé la livraison des Tomes VII & VIII des *Œuvres Choisies de Bossuet*, ont également occasioné un retard aux volumes de la Bible de Sacy qui nous restent à fournir.

Si MM. les Souscripteurs daignent considérer l'importance de l'entreprise, les fonds immenses qu'ont exigé les 19 premiers Volumes que nous avons déjà livrés, notre zèle à enrichir cette Édition d'une foule de Pièces nouvelles que nous n'avions point annoncées, & que nous leur donnons gratuitement, nous espérons de leur indulgence & de leur équité, qu'ils voudront bien nous accorder le courant de cette année pour terminer ce grand Ouvrage. Nous prenons l'engagement solennel de le finir ponctuellement dans cet intervalle, & plutôt, si nous le pouvons. Encore quelques mois de patience, & ils seront possesseurs d'un Ouvrage précieux, sur lequel nous faisons une perte considérable, & que nous n'avons continué que pour l'utilité publique.

Si MM. les Souscripteurs pouvoient avoir quelque doute sur notre promesse, nous ajouterions que la dépense que nous avons faite pour l'impression des 19 premiers Volumes, & celle pour le Tome vingtième, presque fini, est le plus sûr garant que nous puissions leur offrir de notre fidélité à leur fournir les Volumes restans.

AVERTISSEMENT.

ON trouvera réuni dans ce volume, 1°. *Introduction à la Philoſophie*, ou *Traité de la connoiſſance de Dieu & de ſoi-même*; 2°. *Traité du Libre-Arbitre*; 3°. *Traité de la Concupiſcence*; 4°. *Traité de l'Uſure*; 5°. *Traité ſur la Comédie*.

Le premier fut compoſé pour l'inſtruction de Mgr. le Dauphin (1). M. Boſſuet crut devoir enſeigner méthodiquement la Philoſophie à ſon Auguſte Elève, & il en forma le plan ſur ce précepte de l'Evangile : *Conſidérez-vous attentivement vous-même.*

Il y a dans l'homme trois choſes à conſidérer; l'Ame, le Corps, & l'Union de l'un avec l'autre. Par cet examen, l'illuſtre Prélat conduit à la connoiſſance du créateur de l'Ame & du Corps, & de l'Auteur de leur Union. Tel eſt le partage de ce Traité.

Le ſecond & le troiſième furent publiés en 1731 par M. l'Evêque de Troyes. Dans le Traité du Libre-Arbitre, M. de Meaux traite de ſa dépendance abſolue, & de ſa chute par le péché du premier homme. L'Auteur commence par donner une notion de la liberté, & il marque la différence qu'il y a entre ce qui eſt permis, ce qui eſt volontaire, & ce qui eſt libre. L'homme eſt libre, M. de Meaux le prouve, mais c'eſt Dieu qui gouverne ſouverainement ſon Libre-

(1) *Vide* La Lettre au Pape Innocent XI. ſur l'éducation de Mgr. le Dauphin, à la fin du Tome premier de cette Collection.

Arbitre, il en ordonne l'exercice, & il en conduit tous les mouvemens.

Le Traité de la Concupiſcence eſt une expoſition, & en même-temps le développement de ces paroles de St. Jean : *N'aimez pas le Monde, ni ce qui eſt dans le Monde.*

Le Traité ſur l'Uſure fut compoſé pendant le cours de la fameuſe Aſſemblée du Clergé de 1682, pour mettre les Juges en état de décider, avec pleine connoiſſance de cauſe, une matière ſur laquelle les Caſuiſtes ont plus ſubtiliſé que ſur aucune autre.

Le Traité ſur la Comédie fut compoſé en 1694, à l'occaſion d'un écrit imprimé en la même année, dans lequel le Père Caffaro, Théatin, avoit employé les autorités, le raiſonnement, & ce qu'il appeloit l'expérience, pour autoriſer la Comédie.

Cet écrit ayant ſcandaliſé bien du monde, le Théatin le déſavoua ; mais comme ſon Livre avoit fait du bruit, M. Boſſuet voulut remédier au ſcandale, en réfutant l'Auteur. Il ſeroit inutile d'obſerver ici que cette réfutation, faite par un Evêque tel que M. de Meaux, n'eſt point à l'avantage de la Comédie.

INTRODUCTION
A LA PHILOSOPHIE,
OU
TRAITÉ
DE LA CONNOISSANCE
DE DIEU,
ET DE SOI-MÊME.

INTRODUCTION
A LA PHILOSOPHIE,
OU
TRAITÉ
DE LA CONNOISSANCE
DE DIEU,
ET DE SOI-MEME.

LA ſageſſe conſiſte à connoître Dieu & à ſe connoître ſoi-même. Deſſein & diviſion de ce Traité.

La connoiſſance de nous-mêmes nous doit élever à la connoiſſance de Dieu.

Pour bien connoître l'homme, il faut ſavoir qu'il eſt compoſé de deux parties, qui ſont l'ame & le corps.

L'ame eſt ce qui nous fait penſer, entendre, ſentir, raiſonner, vouloir, choiſir une choſe plutôt qu'une autre, & un mouvement plutôt qu'un autre, comme de ſe mouvoir à droite plutôt qu'à gauche.

Le corps eſt cette maſſe étendue en longueur,

largeur & profondeur, qui nous ſert à exercer nos opérations. Ainſi quand nous voulons voir, il faut ouvrir les yeux : quand nous voulons prendre quelque choſe, ou nous étendons la main pour nous en ſaiſir, ou nous remuons les pieds & les jambes, & par elles tout le corps, pour nous en approcher.

Il y a donc dans l'homme trois choſes à conſidérer : l'ame ſéparément, le corps ſéparément, & l'union de l'un & de l'autre.

Il ne s'agira pas ici de faire un long raiſonnement ſur ces choſes, ni d'en rechercher les cauſes profondes ; mais plutôt d'obſerver & de concevoir, ce que chacun de nous en peut reconnoître en faiſant réflexion ſur ce qui arrive tous les jours, ou à lui-même, ou aux autres hommes ſemblables à lui. Commençons par la connoiſſance de ce qui eſt dans notre ame.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Ame.

I. Opérations ſenſitives, & premièrement des cinq ſens.

NOus connoiſſons notre ame par ſes opérations, qui ſont de deux ſortes : les opérations ſenſitives, & les opérations intellectuelles.

Il n'y a perſonne qui ne connoiſſe ce qui s'appelle les cinq ſens ; qui ſont, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût & le toucher.

A la vue appartiennent la lumière & les couleurs : à l'ouïe, les ſons : à l'odorat les bonnes & mauvaiſes ſenteurs : au goût, l'amer & le doux, & les autres qualités ſemblables : au toucher, le chaud & le froid, le dur & le mou, le ſec & l'humide.

La nature qui nous apprend que ces ſens & leurs

actions appartiennent proprement à l'ame, nous apprend auſſi qu'ils ont leurs organes, ou leurs inſtrumens dans le corps. Chaque ſens a le ſien propre. La vue a les yeux : l'ouïe a les oreilles : l'odorat a les narines : le goût a la langue & le palais : le toucher ſeul ſe répand dans tout le corps, & ſe trouve par-tout où il y a des chairs.

Les opérations ſenſitives, c'eſt-à-dire, celles des ſens ſont appelées ſentimens, ou plutôt ſenſations. Voir les couleurs, ouïr les ſons, goûter le doux ou l'amer, ſont autant de ſenſations différentes.

Les ſenſations ſe font dans notre ame à la préſence de certains corps, que nous appellons objets. C'eſt à la préſence du feu que je ſens de la chaleur : je n'entends aucun bruit, que quelque corps ne ſoit agité : ſans la préſence du Soleil, & des autres corps lumineux, je ne verrois point la lumière; ni le blanc, ni le noir, ſi la neige, par exemple, ou la poix, ou l'encre n'étoient préſens. Otez les corps mal polis ou aigus, je ne ſentirai rien de rude ni de piquant. Il en eſt de même des autres ſenſations.

Afin qu'elles ſe forment dans notre ame, il faut que l'organe corporel ſoit actuellement frappé de l'objet, & en reçoive l'impreſſion : Je ne vois, qu'autant que mes yeux ſont frappés des rayons d'un corps lumineux, ou directs, ou réfléchis. Si l'agitation de l'air ne fait impreſſion dans mon oreille, je ne puis entendre le bruit, & c'eſt là proprement auſſi ce qui s'appelle la préſence de l'objet. Car quelque proche que je ſois d'un tableau, ſi j'ai les yeux fermés, ou que quelqu'autre corps interpoſé empêche que les rayons réfléchis de ce tableau, ne viennent juſqu'à mes yeux, cet objet ne leur eſt pas préſent. * *Le même* ſe verra dans les autres ſens.

* Cette expreſſion a vieilli.

Nous pouvons donc définir la ſenſation, (ſi tou-

tefois une choſe ſi intelligible de ſoi a beſoin d'être définie,) nous la pouvons, dis-je, définir la première perception, qui ſe fait en notre ame à la préſence des corps, que nous appellons objets, & * Par une ſuite. * *enſuite* de l'impreſſion, qu'ils font ſur les organes de nos ſens.

Je ne prends pourtant pas encore cette définition pour une définition exacte & parfaite. Car elle nous explique plutôt, à l'occaſion de quoi les ſenſations ont accoutumé de nous arriver, qu'elle ne nous en explique la nature. Mais cette définition ſuffit pour nous faire diſtinguer d'abord les ſenſations d'avec les autres opérations de notre ame.

Or encore que nous ne puiſſions entendre les ſenſations ſans les corps qui ſont leurs objets, & ſans les parties de nos corps qui ſervent d'organes pour les exercer, comme nous ne mettons point les ſenſations dans les objets, nous ne les mettons pas non plus dans les organes, dont les diſpoſitions bien conſidérées, comme nous ferons en ſon lieu, ſe trouveront de même nature que celles des objets mêmes. C'eſt pourquoi nous regardons les ſenſations, comme choſes qui appartiennent à notre ame : mais qui nous marquent l'impreſſion que les corps environnans font ſur le nôtre, & la correſpondance qu'il a avec eux.

Selon notre définition, la ſenſation doit être la première choſe qui s'élève en l'ame, & qu'on y reſſente à la préſence des objets. Et en effet la première choſe que j'aperçois en ouvrant les yeux, c'eſt la lumière & les couleurs ; ſi je n'aperçois rien, je dis que je ſuis dans les ténèbres. La première choſe que je ſens en montrant ma main au feu, & en maniant de la glace, c'eſt que j'ai chaud, ou que j'ai froid, & ainſi du reſte.

Je puis bien enſuite avoir diverſes penſées ſur

la lumière, en rechercher la nature, en remarquer les réflexions, & les réfractions, obſerver même que les couleurs qui diſparoiſſent auſſitôt que la lumière ſe retire, ſemblent n'être autre choſe dans les corps où je les aperçois, que de différentes modifications de la lumière elle-même, c'eſt-à-dire, diverſes réflexions ou réfractions des rayons du Soleil, & des autres corps lumineux. Mais toutes ces penſées ne me viennent qu'après cette perception ſenſible de la lumière, que j'ai appelée ſenſation, & c'eſt la première qui s'eſt faite en moi, auſſitôt que j'ai ouvert les yeux.

De même après avoir ſenti que j'ai chaud, ou que j'ai froid, je puis obſerver que les corps d'où me viennent ces ſentimens, cauſeroient diverſes altérations à ma main, ſi je ne m'en retirois; que le chaud la brûleroit & la conſumeroit, que le froid l'engourdiroit & la mortifieroit, & ainſi du reſte. Mais ce n'eſt pas là ce que j'aperçois d'abord en m'approchant du feu & de la glace. A ce premier abord il s'eſt fait en moi une certaine perception qui m'a fait dire, J'ai chaud, ou j'ai froid, & c'eſt ce qu'on appelle ſenſation.

Quoique la ſenſation demande pour être formée, la préſence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. Le chaud ou le froid dure dans ma main, après que je l'ai éloignée, ou du feu, ou de la glace qui me la cauſoient. Quand une grande lumière, ou le Soleil même regardé fixement, a fait dans nos yeux une impreſſion fort violente, il nous paroît encore, après les avoir fermés, des couleurs d'abord aſſez vives, mais qui vont s'affoibliſſant, peu-à-peu, & ſemblent à la fin ſe perdre dans l'air. La même choſe nous arrive après un grand bruit; & une agréable liqueur laiſſe, après qu'elle eſt paſſée, un moment de goût exquis.

Mais tout cela n'eſt qu'une ſuite de la première touche de l'objet préſent.

II. Le plaiſir & la douleur.

Le plaiſir & la douleur accompagnent les opérations des ſens : on ſent du plaiſir à goûter de bonnes viandes, & de la douleur à en goûter de mauvaiſes, ainſi du reſte.

Ce chatouillement des ſens qu'on trouve, par exemple, en goûtant de bons fruits, d'agréables liqueurs, & d'autres alimens exquis ; c'eſt ce qui s'appelle plaiſir, ou volupté. Ce ſentiment importun des ſens offenſés, c'eſt ce qui s'appelle douleur.

L'un & l'autre ſont compris ſous les ſentimens, ou ſenſations, puiſqu'ils ſont l'un & l'autre une perception ſoudaine & vive qui ſe fait d'abord en nous à la préſence des objets agréables ou déplaiſans, comme à la préſence d'un vin délicieux qui humecte notre langue, ce que nous ſentons au premier abord, c'eſt le plaiſir qu'il nous donne : & à la préſence d'un fer qui nous perce & nous déchire, nous ne reſſentons rien plutôt, ni plus vivement que la douleur qu'il nous cauſe.

Quoique le plaiſir & la douleur ſoient de ces choſes qui n'ont pas beſoin d'être définies, parce qu'elles ſont conçues par elles-mêmes, nous pouvons toutefois définir le plaiſir un ſentiment agréable, qui convient à la nature, & la douleur un ſentiment fâcheux contraire à la nature.

Il paroît que ces deux ſentimens naiſſent en nous comme tous les autres, à la préſence de certains corps, qui nous accommodent ou qui nous bleſſent. En effet, nous ſentons de la douleur, quand on nous coupe, quand on nous pique, quand on nous ſerre, & ainſi du reſte, & nous en découvrons aiſément la cauſe ; car nous voyons ce qui nous ſerre, & ce qui nous pique : mais nous avons d'autres douleurs plus intérieures ; par exemple, des douleurs de tête & d'eſtomac, des colî-

ques & d'autres ſemblables. Nous avons la faim & la ſoif, qui ſont auſſi deux eſpèces de douleurs. Ces douleurs ſe reſſentent au-dedans, ſans que nous voyons au-dehors aucune choſe qui nous les cauſe. Mais nous pouvons aiſément penſer qu'elles viennent des mêmes principes que les autres, c'eſt-à-dire, que nous les ſentons, quand les parties intérieures du corps ſont picotées, ou ſerrées par quelques humeurs qui tombent deſſus, à peu près de même manière que nous les voyons arriver dans les parties extérieures. Ainſi toutes ces ſortes de douleurs ſont de la même nature que celles dont nous apercevons les cauſes, & appartiennent ſans difficulté aux ſenſations.

La douleur eſt plus vive, & dure plus long-temps que le plaiſir; ce qui nous doit faire ſentir combien notre état eſt triſte & malheureux en cette vie (*a*).

Il ne faut pas confondre le plaiſir & la douleur avec la joie & la triſteſſe. Ces choſes ſe ſuivent de près, & nous appellons ſouvent les unes du nom des autres: mais plus elles ſont approchantes, & plus on eſt ſujet à les confondre, plus il faut prendre ſoin de les diſtinguer.

Le plaiſir & la douleur naiſſent à la préſence effective d'un corps qui touche & affecte les organes; ils ſont auſſi reſſentis en un certain endroit déterminé: par exemple, le plaiſir du goût préciſément ſur la langue, & la douleur d'une bleſſure dans la partie offenſée. Il n'en eſt pas ainſi de la joie & de la triſteſſe, à qui nous n'attribuons aucune place certaine. Elles peuvent être excitées en l'abſence des objets ſenſibles, par la ſeule imagination, ou par la réflexion de l'eſprit. On a beau imaginer

(*a*) La plupart des Philoſophes ont penſé de même, que la ſomme de nos maux l'emporte de beaucoup ſur celle des biens.

& conſidérer le plaiſir du goût & celui d'une odeur exquiſe, ou la douleur de la goutte, on n'en fait pas naître pour cela le ſentiment. Un homme qui veut exprimer le mal que lui fait la goutte, ne dira pas qu'elle lui cauſe de la triſteſſe, mais de la douleur; & auſſi ne dira-t-il pas qu'il reſſent une grande joie dans la bouche, en buvant une liqueur délicieuſe : mais qu'il y reſſent un grand plaiſir. Un homme ſait qu'il eſt atteint de ces ſortes de maladies mortelles, qui ne ſont point douloureuſes, il ne ſent point de douleur, & toutefois il eſt plongé dans la triſteſſe. Ainſi ces choſes ſont fort différentes. C'eſt pourquoi nous avons rangé le plaiſir & la douleur avec les ſenſations, & nous mettrons la joie & la triſteſſe avec les paſſions dans l'appétit.

Il eſt aiſé maintenant de marquer toutes nos ſenſations. Il y a celles des cinq ſens : il y a le plaiſir & la douleur. Les plaiſirs ne ſont pas tous d'une même eſpèce, & nous en reſſentons de fort différens, non ſeulement en pluſieurs ſens, mais dans le même. Il en faut dire autant des douleurs. Celle de la migraine ne reſſemble pas à celle de la colique ou de la goutte. Il y a certaines eſpèces de douleurs qui reviennent & ceſſent tous les jours: & c'eſt la faim & la ſoif.

III. Diverſes propriétés des ſens.

Parmi nos ſens, quelques-uns ont leur organe double : nous avons deux yeux, deux oreilles, deux narines, & la ſenſation peut être exercée par ces organes conjointement, ou ſéparément. Quand ils agiſſent conjointement, la ſenſation eſt un peu plus forte. On voit mieux de deux yeux enſemble que d'un ſeul, encore qu'il y en ait qui ne remarquent guère cette différence (*b*).

(*b*) Il eſt certain au contraire, que nous n'aperce-

Quelques-unes de nos ſenſations nous font ſentir d'où elles nous viennent, & d'autres ne font point ces effets en nous. Quand nous ſentons la douleur de la goutte, ou de la migraine, ou de la colique, nous ſentons bien la douleur dans une certaine partie, mais nous ne ſentons pas d'où le coup y vient. Mais nous ſentons aſſez de quel côté nous viennent les ſons & les odeurs. Nous ſentons par le toucher ce qui nous arrête, ou ce qui nous cède. Nous rapportons naturellement à certaines choſes le bon & le mauvais goût. La vue ſur-tout, rapporte toujours & fort promptement d'un certain côté, & à un certain objet, les couleurs qu'elle aperçoit.

De là s'enſuit que nous devons encore ſentir en quelque façon la figure & le mouvement de certains objets : par exemple, des corps colorés. Car en reſſentant comme nous faiſons au premier abord de quel côté nous en vient le ſentiment, parce qu'il vient de pluſieurs côtés, & de pluſieurs points, nous en apercevons l'étendue, parce qu'ils ſont réduits à certaines bornes, au-delà deſquelles nous ne ſentons rien, nous ſommes frappés de leur figure : s'ils changent de place, comme un flambeau qu'on porte devant nous, nous en apercevons le mouvement, ce qui arrive princi-

---

vons chaque objet que d'un œil ; autrement chaque objet nous paroîtroit double. Ceux dont les yeux ſont d'une force ou d'une portée inégale, s'en aperçoivent plus facilement en fixant deux objets à la fois : par exemple, deux pages d'un même livre ; en prenant quelque précaution pour que chaque œil fixe une page différente, on reconnoît auſſitôt cette portée inégale. L'œil le plus foible ne ſert preſque jamais, quoique ſouvent ſa portée ſoit plus longue que celle de l'œil qui ſert habituellement. *Vide* page 111, le reſte de la Note.

palement dans la vue, qui eſt le plus clair & le plus diſtinct de tous les ſens.

Ce n'eſt pas que l'étendue, la figure & le mouvement, ſoient par eux-mêmes viſibles, puiſque l'air qui a toutes ces choſes, ne l'eſt pas : on les appelle auſſi viſibles par accident, à cauſe qu'elles ne le ſont que par les couleurs.

De là vient la diſtinction des choſes ſenſibles par elles-mêmes, comme les couleurs, les ſaveurs, & ainſi du reſte ; & ſenſibles par accident, comme les grandeurs, les figures & le mouvement.

Les choſes ſenſibles par accident, s'appellent auſſi ſenſibles communs, parce qu'elles ſont communes à pluſieurs ſens. Nous ne ſentons pas ſeulement par la vue, mais encore par le toucher, une certaine étendue, & une certaine figure dans les objets ; & quand une choſe que nous tenons, échappe de nos mains, nous ſentons par ce moyen en quelque façon qu'elle ſe meut. Mais il faut bien remarquer que ces choſes ne ſont pas le propre objet des ſens, ainſi qu'il a été dit.

Il y a donc ſenſibles communs, & ſenſibles propres. Les ſenſibles propres ſont ceux qui ſont particuliers à chaque ſens, comme les couleurs à la vue, le ſon à l'ouïe, & ainſi du reſte. Et les ſenſibles communs, ſont ceux dont nous venons de parler, qui ſont communs à pluſieurs ſens.

On pourroit ici examiner ſi c'eſt une opération des ſens, qui nous fait apercevoir d'où nous vient le coup & l'étendue, la figure, ou le mouvement de l'objet, car peut-être que ces ſenſibles communs appartiennent à quelqu'autre opération, qui ſe joint à celle des ſens. Mais je ne veux point encore aller à ces préciſions ; il me ſuffit ici d'avoir obſervé que la perception de ces ſenſibles communs ne ſe ſépare jamais d'avec les ſenſations.

Il reſte encore deux remarques à faire ſur les ſenſations.

IV. Le ſens commun, & l'imagination.

La première, c'eſt que toutes différentes qu'elles ſont, il y a en l'ame une faculté de les réunir. Car l'expérience nous apprend qu'il ne ſe fait qu'un ſeul objet ſenſible de tout ce qui nous frappe enſemble, même par des ſens différens, ſur-tout quand le coup vient du même endroit. Ainſi quand je vois le feu d'une certaine couleur, que je reſſens le chaud qu'il me cauſe, & que j'entends le bruit qu'il fait, non ſeulement je vois cette couleur, je reſſens cette chaleur, & j'entends ce bruit, mais je reſſens ces ſenſations différentes comme venant du même feu.

Cette faculté de l'ame qui réunit les ſenſations, ſoit qu'elle ſoit ſeulement une ſuite de ces ſenſations, qui s'uniſſent naturellement quand elles viennent enſemble, ou qu'elle faſſe partie de l'imaginative, dont nous allons parler, cette faculté, dis-je, quelle qu'elle ſoit, en tant qu'elle ne fait qu'un ſeul objet de tout ce qui frappe enſemble nos ſens, eſt appelée le ſens commun : terme qui ſe tranſporte aux opérations de l'eſprit; mais dont la propre ſignification eſt celle que nous venons de remarquer.

Senſorium commune.

La ſeconde choſe qu'il faut obſerver dans les ſenſations, c'eſt qu'après qu'elles ſont paſſées, elles laiſſent dans l'ame une image d'elles-mêmes & de leurs objets, c'eſt ce qui s'appelle imaginer.

Que l'objet coloré que je regarde ſe retire, que le bruit que j'entends s'apaiſe, que je ceſſe de boire la liqueur qui m'a donné du plaiſir, que le feu qui m'échauffoit ſoit éteint, & que le ſentiment du froid ait ſuccédé, ſi vous voulez, à la place, j'imagine encore en moi-même cette couleur, ce bruit, ce plaiſir & cette chaleur; tout cela moins vif à la vérité, que lorſque je voyois ou que j'en-

tendois, que je goûtois ou que je sentois actuellement; mais toujours de même nature.

Bien plus, après une entière & longue interruption de ces sentimens, ils peuvent se renouveler. Le même objet coloré, le même son, le même plaisir d'une bonne odeur, ou d'un bon goût me revient à diverses reprises, ou en veillant, ou dans les songes, & cela s'appelle mémoire ou ressouvenir. Et cet objet me revient à l'esprit, tel que les sens les lui avoient présenté d'abord, & marqué des mêmes caractères, dont chaque sens l'avoit, pour ainsi dire, affecté, si ce n'est qu'un long temps les fasse oublier.

Il est aisé maintenant d'entendre ce que c'est qu'imaginer. Toutes les fois qu'un objet, une fois senti par le dehors, demeure intérieurement, ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon ame; c'est ce que j'appelle imaginer: Par exemple, quand ce que j'ai vu, ou ce que j'ai ouï, dure, ou me revient dans les ténèbres, ou dans le silence, je ne dis pas que je le vois, ou que je l'entends; mais que je l'imagine.

La faculté de l'ame où se fait cet acte, s'appelle imaginative, ou fantaisie, d'un mot Grec, qui signifie à peu près la même chose, c'est-à-dire se faire une image.

L'imagination d'un objet est toujours plus foible que la sensation, parce que l'image dégénère toujours de la vivacité de l'original.

On entend par-là, tout ce qui regarde les sensations. Elles naissent soudaines & vives à la présence des objets sensibles: celles qui regardent le même objet, quoiqu'elles viennent de divers sens, se réunissent ensemble, & sont rapportées à l'objet qui les a fait naître. Enfin après qu'elles sont passées, elles se conservent, & se renouvellent par leur image.

Voilà ce qui a donné lieu à la célèbre distinction des sens extérieurs & intérieurs.

V. Des sens extérieurs & intérieurs, & plus en particulier de l'imagination.

On appelle sens extérieur, celui dont l'organe paroît au-dehors, & qui demande un objet externe actuellement présent.

Tels sont les cinq sens que chacun connoît. On voit les yeux, les oreilles, & les autres organes des sens; & on ne peut ni voir, ni ouïr, ni sentir en aucune sorte, que les objets extérieurs, dont ces organes peuvent être frappés, ne soient présens en la manière qu'il convient.

On appelle sens intérieur, celui dont les organes ne paroissent pas, & qui ne demande pas un objet externe actuellement présent. On range ordinairement parmi les sens intérieurs, cette faculté qui réunit les sensations, qu'on appelle le sens commun, & celle qui les conserve on les renouvelle, c'est-à-dire, l'imaginative.

On peut douter du sens commun, parce que ce sentiment qui réunit, par exemple, les diverses sensations que le feu nous cause, & les rapporte à un seul objet, se fait seulement à la présence de l'objet même, & dans le même moment que les sens extérieurs agissent : mais pour l'acte d'imaginer, qui continue après que les sens extérieurs cessent d'agir, il appartient sans difficulté au sens intérieur.

Il est maintenant aisé de bien connoître la nature de cet acte, & on ne peut trop s'y appliquer.

La vue & les autres sens extérieurs nous font apercevoir certains objets hors de nous; mais outre cela nous les pouvons apercevoir au-dedans de nous, tels que les sens extérieurs les font sentir, lors même qu'ils ont cessé d'agir. Par exemple, je fais un triangle, & △ je le vois de mes yeux. Que je les ferme, je vois encore ce même triangle intérieurement tel que ma vue me le fait sentir, de

même couleur, de même grandeur, & de même ſituation; c'eſt ce qui s'appelle imaginer un triangle.

Il y a pourtant une différence; c'eſt, comme il a été dit, que cette continuation de la ſenſation ſe faiſant par une image, ne peut pas être ſi vive que la ſenſation elle-même, qui ſe fait à la préſence actuelle de l'objet, & qu'elle s'affoiblit de plus en plus avec le temps.

Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des ſens extérieurs. Toutes les fois que je vois, j'imagine en même temps; & il eſt aſſez mal aiſé de diſtinguer ces deux actes dans le temps que la vue agit. Mais ce qui nous en marque la diſtinction, c'eſt que même en ceſſant de voir, je puis continuer à imaginer, & cela c'eſt voir encore en quelque façon la choſe même, telle que je la voyois lorſqu'elle étoit préſente à mes yeux.

Ainſi nous pouvons dire en général, qu'imaginer une choſe, c'eſt continuer de la ſentir, moins vivement toutefois, & d'une autre ſorte que lorſqu'elle étoit actuellement préſente aux ſens extérieurs.

De là vient qu'en imaginant un objet, on l'imagine toujours d'une certaine grandeur, d'une certaine figure, avec de certaines qualités ſenſibles, particulières & déterminées : Par exemple, blanche, ou noire, dure, ou molle, froide, ou chaude, & cela en tel & tel degré, c'eſt-à-dire, plus ou moins, & ainſi du reſte.

Il faut ſoigneuſement obſerver, qu'en imaginant nous n'ajoutons que de la durée aux choſes que les ſens nous apportent. Pour le reſte, l'imagination, au lieu d'y ajouter, le diminue : les images qui nous reſtent de la ſenſation, n'étant jamais auſſi vives que la ſenſation elle-même.

Voilà ce qui s'appelle imaginer. C'eſt ainſi que l'ame conſerve les images des objets qu'elle a ſen-

tis,

tis, & telle eſt enfin cette faculté qu'on appelle imaginative.

Et il ne faut pas oublier que, lorſqu'on l'appelle ſens intérieur en l'oppoſant à l'extérieur, ce n'eſt pas que les opérations de l'un & de l'autre ſens ne ſe faſſent au-dedans de l'ame. Mais, comme il a été dit, c'eſt premièrement, que les organes des ſens extérieurs ſont au-dehors; par exemple, les yeux, les oreilles, la langue & le reſte : au lieu qu'il ne paroît point au-dehors d'organe qui ſerve à imaginer; & ſecondement, que quand on exerce les ſens extérieurs, on ſe ſent actuellement frappé par l'objet corporel qui eſt au-dehors, & qui pour cela doit être préſent, au lieu que l'imagination eſt affectée de l'objet, ſoit qu'il ſoit, ou qu'il ne ſoit pas préſent, & même quand il a ceſſé d'être abſolument, pourvu qu'une fois il ait été bien ſenti. Ainſi je ne puis voir ce triangle dont nous parlions, qu'il ne ſoit actuellement préſent; mais je puis l'imaginer même après l'avoir effacé, ou éloigné de mes yeux.

Voilà ce qui regarde les ſens tant intérieurs qu'extérieurs, & la différence des uns & des autres.

VI. Les paſſions.

De ces ſentimens intérieurs & extérieurs, & principalement des plaiſirs & de la douleur, naiſſent en l'ame certains mouvemens que nous appellons paſſions.

Le ſentiment du plaiſir nous touche très-vivement, quand il eſt préſent, & nous attire puiſſamment, quand il ne l'eſt pas. Et le ſentiment de la douleur fait un effet tout contraire. Ainſi partout où nous reſſentons, ou imaginons le plaiſir & la douleur, nous ſommes attirés, ou rebutés. C'eſt ce qui nous donne de l'appétit pour une viande agréable, & de la répugnance pour une viande dégoûtante. Et tous les autres plaiſirs, auſſi-bien que toutes les autres douleurs, cauſent en

nous des appétits, ou des répugnances de même nature, où la raiſon n'a aucune part.

Ces appétits, ou ces répugnances & averſions, ſont appelés mouvemens de l'ame, non qu'elle change de place, ou qu'elle ſe tranſporte d'un lieu à un autre; mais c'eſt que, comme le corps s'approche ou s'éloigne en ſe mouvant, ainſi l'ame avec ſes appétits ou averſions, s'unit avec les objets, ou s'en ſépare.

Ces choſes étant poſées, nous pouvons définir la paſſion, un mouvement de l'ame, qui touchée du plaiſir, ou de la douleur reſſentie, ou imaginée dans un objet, le pourſuit, ou s'en éloigne. Si j'ai faim, je cherche avec paſſion la nourriture néceſſaire : je ſuis brûlé par le feu, j'ai une forte paſſion de m'en éloigner.

On compte ordinairement onze paſſions, que nous allons rapporter, & définir par ordre.

L'amour eſt une paſſion de s'unir à quelque choſe. On aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chaſſe. Cette paſſion fait qu'on aime de s'unir à ces choſes, & de les avoir en ſa puiſſance.

La haine au contraire, eſt une paſſion d'éloigner de nous quelque choſe; je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour ſon mauvais goût; je hais un tel homme, qui me fait du mal, & mon eſprit s'en éloigne naturellement.

Le déſir eſt une paſſion qui nous pouſſe à rechercher ce que nous aimons, quand il eſt abſent.

L'averſion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, eſt une paſſion d'empêcher que ce que nous haïſſons ne nous approche.

La joie eſt une paſſion par laquelle l'ame jouit du bien préſent & s'y repoſe.

La triſteſſe eſt une paſſion, par laquelle l'ame

tourmentée du mal préſent, s'en éloigne autant qu'elle peut & s'en afflige.

Juſqu'ici les paſſions n'ont eu beſoin pour être excitées, que de la préſence, ou de l'abſence de leurs objets. Les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'audace, ou la hardieſſe, ou le courage, eſt une paſſion par laquelle l'ame s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquiſition eſt difficile.

La crainte eſt une paſſion par laquelle l'ame s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

L'eſpérance eſt une paſſion qui naît en l'ame, quand l'acquiſition de l'objet aimé eſt poſſible, quoique difficile : Car lorſqu'elle eſt aiſée, ou aſſurée, on en jouit par avance, & on eſt en joie.

Le déſeſpoir au contraire, eſt une paſſion qui naît en l'ame, quand l'acquiſition de l'objet aimé paroît impoſſible.

La colère eſt une paſſion par laquelle nous nous efforçons de repouſſer avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger.

Cette dernière paſſion n'a point de contraire, ſi ce n'eſt qu'on veuille mettre parmi les paſſions, l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, & elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les paſſions apportent.

Les ſix premières paſſions, qui ne préſuppoſent dans leurs objets que la préſence ou l'abſence, ſont rapportées par les anciens Philoſophes à l'appétit, qu'ils appellent concupiſcible. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'abſence, ou à la préſence de l'objet, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent iraſcible.

Ils appellent appétit concupiſcible, celui où domine le déſir ou la concupiſcence; & iraſcible, celui où domine la colère. Cet appétit a toujours

quelque difficulté à ſurmonter, ou quelque effort à faire, & c'eſt ce qui émeut la colère.

L'appétit iraſcible ſeroit peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs qui ont fait les premiers cette diſtinction d'appétits, expriment par un même mot la colère & le courage; & il eſt naturel de nommer appétit courageux, celui qui doit ſurmonter les difficultés.

Et on peut joindre les deux expreſſions d'iraſcible & de courageux, parce que la colère eſt née pour exciter & ſoutenir le courage.

Quoiqu'il en ſoit, la diſtinction des paſſions, en paſſions, dont l'objet eſt regardé ſimplement comme préſent ou abſent, & des paſſions où la difficulté ſe trouve jointe à la préſence ou à l'abſence, eſt indubitable.

Et quand nous parlons de difficulté, ce n'eſt pas qu'il faille toujours mettre dans les paſſions qui la préſuppoſent un jugement exprès de l'entendement, par lequel il juge un tel objet difficile à acquérir; mais c'eſt, comme nous verrons plus amplement en ſon lieu, que la nature a revêtu les objets, dont l'acquiſition eſt difficile, de certains caractères propres, qui par eux-mêmes font, ſur l'eſprit, des impreſſions & des imaginations différentes.

Outre ces onze principales paſſions, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration & l'étonnement, & quelques autres ſemblables; mais elles ſe rapportent à celles-ci. La honte eſt une triſteſſe, ou une crainte d'être expoſé à la haine & au mépris pour quelque faute, ou pour quelque défaut naturel, mêlé avec le déſir de le découvrir, ou de nous juſtifier. L'envie eſt une triſteſſe que nous avons du bien d'autrui, & une crainte qu'en le poſſédant, il ne nous en prive, ou un déſeſpoir d'acquérir le bien que nous voyons

déjà occupé par un autre, avec une forte pente à haïr celui qui ſemble nous le détenir. L'émulation qui naît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'eſpérance de les pouvoir faire, parce que les autres les font, & un ſentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. L'admiration & l'étonnement, comprennent en eux, ou la joie d'avoir vu quelque choſe d'extraordinaire, & le déſir d'en ſavoir les cauſes auſſi-bien que les ſuites, ou la crainte que ſous cet objet nouveau, il n'y ait quelque péril caché, & l'inquiétude cauſée par la difficulté de le connoître, ce qui nous rend comme immobiles & ſans action, & c'eſt ce que nous appellons être étonné.

L'inquiétude, les ſoucis, la peur, l'effroi, l'horreur, & l'épouvante, ne ſont autre choſe que les degrés différens, & les différens effets de la crainte. Un homme, mal aſſuré du bien qu'il pourſuit ou qu'il poſſède, entre en inquiétude. Si les périls augmentent, ils lui cauſent de fâcheux ſoucis; quand le mal preſſe davantage, il a peur; ſi la peur le trouble & le fait trembler, cela s'appelle effroi & horreur; que ſi elle le ſaiſit tellement, qu'il paroiſſe comme éperdu, cela s'appelle épouvante.

Ainſi il paroît manifeſtement, qu'en quelque manière qu'on prenne les paſſions, & à quelque nombre qu'on les étende, elles ſe réduiſent toujours aux onze que nous venons d'expliquer.

Et même nous pouvons dire, ſi nous conſultons ce qui ſe paſſe en nous-mêmes, que nos autres paſſions ſe rapportent au ſeul amour, & qu'il les enferme, ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet, ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie, que parce que j'aime la ſanté. Je n'ai d'averſion pour quelqu'un,

que parce qu'il m'eſt un obſtacle à poſſéder ce que j'aime. Le déſir n'eſt qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie eſt un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite & la triſteſſe ſont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il eſt privé de ſon bien, & qui s'en afflige. L'audace eſt un amour qui entreprend, pour poſſéder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; & la crainte, un amour qui ſe voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, eſt troublé de ce péril. L'eſpérance eſt un amour qui ſe flatte qu'il poſſédera l'objet aimé; & le déſeſpoir eſt un amour déſolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais; ce qui cauſe un abattement dont on ne peut ſe relever. La colère eſt un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter ſon bien, & s'efforce de le défendre. Enfin, ôtez l'amour il n'y a plus de paſſions, & poſez l'amour, vous les faites naître toutes.

Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des paſſions, parce qu'elle naît en nous à la première ſurpriſe que nous cauſe un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr; mais ſi cette ſurpriſe en demeure à la ſimple admiration d'une choſe qui paroît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune paſſion par conſéquent: que ſi elle nous cauſe quelque émotion, nous avons remarqué, comme elle appartient aux paſſions que nous avons expliquées. Ainſi il faut perſiſter à mettre l'amour la première des paſſions, & la ſource de toutes les autres.

Voilà ce qu'un peu de réflexion ſur nous-mêmes nous fera connoître de nos paſſions, autant qu'elles ſe font ſentir à l'ame.

Il faudroit ajouter ſeulement qu'elles nous empêchent de bien raiſonner & qu'elles nous engagent dans le vice, ſi elles ne ſont réprimées. Mais

ceci s'entendra mieux quand nous aurons défini les opérations intellectuelles.

VII. Les opérations intellectuelles, & premièrement celles de l'entendement.

Les opérations intellectuelles ſont celles qui ſont élevées au-deſſus des ſens.

Diſons quelque choſe de plus précis. Ce ſont celles qui ont pour objet quelque raiſon qui nous eſt connue.

J'appelle ici raiſon, l'appréhenſion, ou la perception de quelque choſe de vrai, ou qui ſoit réputé pour tel. La ſuite va faire entendre tout ceci.

Il y a deux ſortes d'opérations intellectuelles : celles de l'entendement & celles de la volonté.

L'une & l'autre a pour objet quelque raiſon qui nous eſt connue. Tout ce que j'entends eſt fondé ſur quelque raiſon : je ne veux rien que je ne puiſſe dire pour quelle raiſon je le veux.

Il n'en eſt pas de même des ſenſations, comme la ſuite le fera paroître à qui y prendra garde de près. Diſons avant toutes choſes ce qui appartient à l'entendement.

L'entendement eſt la lumière que Dieu nous a donnée pour nous conduire. On lui donne divers noms : en tant qu'il invente & qu'il pénètre, il s'appelle eſprit ; en tant qu'il juge & qu'il dirige au vrai & au bien, il s'appelle raiſon & jugement.

Le vrai caractère de l'homme, qui le diſtingue ſi fort des autres animaux, c'eſt d'être capable de raiſon. Il eſt porté naturellement à rendre raiſon de ce qu'il fait. Ainſi le vrai homme ſera celui qui peut rendre bonne raiſon de ſa conduite.

La raiſon en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme qui eſt le péché, s'appelle conſcience.

Quand notre conſcience nous reproche le mal que nous avons fait, cela s'appelle ſyndérèſe, ou remords de conſcience.

La raiſon nous eſt donnée pour nous élever au-

deſſus des ſens & de l'imagination. La raiſon qui les ſuit & s'y aſſervit, eſt une raiſon corrompue, qui ne mérite plus le nom de raiſon.

Voilà en général ce que c'eſt que l'entendement. Mais nous le concevrons mieux quand nous aurons exactement défini ſon opération.

Entendre, c'eſt connoître le vrai & le faux, & diſcerner l'un d'avec l'autre. Par exemple, entendre ce que c'eſt qu'un triangle, c'eſt connoître cette vérité, que c'eſt une figure à trois côtés; ou, parce que ce mot de triangle pris abſolument eſt affecté au triangle rectiligne : entendre ce que c'eſt qu'un triangle, c'eſt entendre que c'eſt une figure terminée de trois lignes droites.

Par cette définition, je connois la nature de l'entendement, & ſa différence d'avec les ſens.

Les ſens donnent lieu à la connoiſſance de la vérité; mais ce n'eſt pas par eux préciſément que je la connois.

Quand je vois les arbres d'une longue allée, quoiqu'ils ſoient tous à peu près égaux, ſe diminuer peu-à-peu à mes yeux, enſorte que la diminution commence dès le ſecond, & ſe continue à proportion de l'éloignement; quand je vois uni, poli & continu ce qu'un microſcope me fait voir rude, inégal & ſéparé; quand je vois courbe à travers l'eau un bâton que je ſais d'ailleurs être droit; quand emporté dans un bateau par un mouvement égal, je me ſens comme immobile avec tout ce qui eſt dans le vaiſſeau, pendant que je vois le reſte qui eſt pourtant immobile, comme s'enfuyant de moi, enſorte que j'applique mon mouvement à des choſes immobiles, & leur immobilité à moi qui remue : ces choſes & mille autres de même nature où les ſens ont beſoin d'être redreſſés, me font voir que c'eſt par quelqu'autre faculté que je connois la vérité, & que je la diſcerne de la fauſſeté.

Et cela ne ſe trouve pas ſeulement dans les ſenſibles que nous avons appelés communs ; mais encore dans ceux qu'on appelle propres. Il m'arrive ſouvent de voir ſur certains objets certaines couleurs, ou certaines taches qui ne proviennent point des objets mêmes, mais du milieu à travers lequel je les regarde, ou de l'altération de mon organe. Ainſi des yeux remplis de bile font voir tout jaune ; & eux-mêmes éblouis pour avoir été trop arrêtés ſur le ſoleil, font voir après cela diverſes couleurs, ou en l'air, ou ſur les objets, que l'on n'y verroit nullement ſans cette altération. Souvent je ſens dans l'oreille des bruits ſemblables à ceux que me cauſe l'air agité par certains corps, ſans néanmoins qu'il le ſoit. Telle odeur paroît bonne à l'un & déſagréable à l'autre. Les goûts ſont différens, & un autre trouvera toujours amer ce que je trouve toujours doux. Moi-même je ne m'accorde pas toujours avec moi-même, & je ſens que le goût varie en moi autant par la propre diſpoſition de ma langue, que par celle des objets mêmes (*c*). C'eſt à la raiſon à juger de ces illuſions des ſens, & c'eſt à elle par conſéquent à connoître la vérité.

De plus, les ſens ne m'apprennent pas ce qui ſe fait dans leurs organes. Quand je regarde, ou que j'écoute, je ne ſens ni l'ébranlement qui ſe fait dans le tympan que j'ai dans l'oreille, ni celui des nerfs optiques qui répondent au fond de l'œil. Lorſqu'ayant les yeux bleſſés, ou le goût malade, je ſens tout amer, & je vois tout jaune, je ne ſais point par la vue ni par le goût l'indiſpoſition de mes yeux, ou de ma langue. J'apprends tout

(*c*) On voit par-là ce que Boſſuet penſe de la certitude phyſique que l'on prétend fonder ſur le rapport uniforme & conſtant de nos ſens.

cela par les réflexions que je fais sur les organes corporels, dont mon seul entendement me fait connoître les usages naturels avec leurs dispositions bonnes ou mauvaises.

Les sens ne me disent non plus ce qu'il y a dans leurs objets capable d'exciter en moi les sensations. Ce que je sens, quand je dis, J'ai chaud, ou je brûle, sans doute n'est pas la même chose que ce que je conçois dans le feu, quand je l'appelle chaud & brûlant. Ce qui me fait dire, J'ai chaud, c'est un certain sentiment que le feu, qui ne sent pas, ne peut avoir, & ce sentiment augmenté jusqu'à la douleur, me fait dire que je brûle.

Quoique le feu n'ait en lui-même ni le sentiment ni la douleur qu'il excite en moi, il faut bien qu'il ait en lui quelque chose capable de l'exciter. Mais ce quelque chose que j'appelle la chaleur du feu, n'est point connu par les sens, & si j'en ai quelque idée, elle me vient d'ailleurs.

Ainsi les sens ne nous apportent que leurs propres sensations, & laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. L'ouïe m'apporte seulement les sons, & le goût l'amer & le doux; comment il faut que l'air soit ému pour causer du bruit: ce qu'il y a dans les viandes qui me les fait trouver amères ou douces, sera toujours ignoré, si l'entendement ne le découvre.

Ce qui se dit des sens, s'entend aussi de l'imagination, qui, comme nous avons dit, ne nous apporte autre chose que des images de la sensation, qu'elle ne surpasse que dans la durée.

Et tout ce que l'imagination ajoute à la sensation, est une pure illusion, qui a besoin d'être corrigée, comme quand, ou dans les songes, ou par quelque trouble, j'imagine les choses autrement que je ne les vois.

Ainſi tant en dormant qu'en veillant, nous nous trouvons ſouvent remplis de fauſſes imaginations, dont le ſeul entendement peut juger. C'eſt pourquoi tous les Philoſophes ſont d'accord qu'il n'appartient qu'à lui ſeul de connoître le vrai & le faux, & de diſcerner l'un d'avec l'autre.

C'eſt auſſi lui ſeul qui remarque la nature des choſes. Par la vue nous ſommes touchés de ce qui eſt étendu, & de ce qui eſt mouvement. Le ſeul entendement recherche & conçoit ce que c'eſt que d'être étendu, & ce que c'eſt d'être en mouvement.

Par la même raiſon, il n'y a que l'entendement qui puiſſe errer. A proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le ſens, qui fait toujours ce qu'il doit, puiſqu'il eſt fait pour opérer ſelon les diſpoſitions non ſeulement des objets, mais des organes. C'eſt à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des ſenſations les conſéquences néceſſaires, & s'il ſe laiſſe ſurprendre, c'eſt lui qui ſe trompe.

Ainſi il demeure pour conſtant que le vrai effet de l'intelligence, c'eſt de connoître le vrai & le faux, & de les diſcerner l'un de l'autre.

C'eſt ce qui ne convient qu'à l'entendement, & ce qui montre en quoi il diffère tant des ſens, que de l'imagination.

VIII. De certains actes de l'entendement qui ſont joints aux ſenſations, & comment on en connoît la différence.

Mais il y a des actes de l'entendement qui ſuivent de ſi près les ſenſations, que nous les confondons avec elles, à moins d'y prendre garde fort exactement.

Les jugemens que nous faiſons naturellement des proportions & de l'ordre qui en réſulte, ſont de cette ſorte.

Connoître les proportions & l'ordre, eſt l'ouvrage de la raiſon qui compare une choſe avec une autre, & en découvre les rapports.

Le rapport de la raiſon & de l'ordre eſt extrême. L'ordre ne peut être remis dans les choſes que par la raiſon, ni être entendu que par elle. Il eſt ami de la raiſon, & ſon propre objet.

Ainſi on ne peut nier qu'apercevoir les proportions, apercevoir l'ordre, & en juger, ne ſoit une choſe qui paſſe les ſens.

Par la même raiſon apercevoir la beauté, & en juger, eſt un ouvrage de l'eſprit, puiſque la beauté ne conſiſte que dans l'ordre, c'eſt-à-dire, dans l'arrangement & la proportion.

De là vient que les choſes, qui ſont les moins belles en elles-mêmes, reçoivent une certaine beauté, quand elles ſont arrangées avec de juſtes proportions & un rapport mutuel.

Ainſi il appartient à l'eſprit, c'eſt-à-dire, à l'entendement de juger de la beauté, parce que juger de la beauté, c'eſt juger de l'ordre, de la proportion & de la juſteſſe, choſes que l'eſprit ſeul peut apercevoir.

Ces choſes préſuppoſées, il ſera aiſé de comprendre qu'il nous arrive ſouvent d'attribuer aux ſens ce qui appartient à l'eſprit. Lorſque nous regardons une longue allée, quoique tous les arbres décroiſſent à nos yeux à meſure qu'ils s'en éloignent, nous les jugeons tous égaux. Ce jugement n'appartient point à l'œil, à l'égard duquel ces arbres ſont diminués. Il ſe forme par une ſecrète réflexion de l'eſprit, qui connoiſſant naturellement la diminution que cauſe l'éloignement dans les objets, juge égales toutes les choſes, qui décroiſſent également à la vue, à meſure qu'elles s'éloignent.

Mais encore que ce jugement appartienne à l'eſprit; à cauſe qu'il eſt fondé ſur la ſenſation, & qu'il la ſuit de près, ou plutôt qu'il naît avec elle, nous l'attribuons au ſens, & nous diſons qu'on

voit à l'œil l'égalité de ces arbres, & la juſte proportion de cette allée.

C'eſt auſſi par-là qu'elle nous plaît, & qu'elle nous ſemble belle, & nous croyons voir par les yeux, plutôt qu'entendre par l'eſprit cette beauté, parce qu'elle ſe préſente à nous auſſitôt que nous jetons les yeux ſur cet agréable objet.

Mais nous ſavons d'ailleurs que la beauté, c'eſt-à-dire, la juſteſſe, la proportion & l'ordre, ne s'aperçoit que par l'eſprit, dont il ne faut pas confondre l'opération avec celle du ſens, ſous prétexte qu'elle l'accompagne.

Ainſi quand nous trouvons un bâtiment beau, c'eſt un jugement que nous faiſons ſur la juſteſſe & la proportion de toutes les parties, en les rapportant les unes aux autres, & il y a dans ce jugement un raiſonnement caché que nous n'apercevons pas à cauſe qu'il ſe fait fort vîte.

Nous avons donc beau dire que cette beauté ſe voit à l'œil, ou que c'eſt un objet agréable aux yeux; ce jugement nous vient par ces ſortes de réflexions ſecrètes, qui pour être vives & promptes, & pour ſuivre de près les ſenſations, ſont confondues avec elles.

Il en eſt de même de toutes les choſes dont la beauté nous frappe d'abord. Ce qui nous fait trouver une couleur belle, c'eſt un jugement ſecret que nous portons en nous-mêmes de ſa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la juſteſſe auſſi promptement que l'on touche l'ouïe, c'eſt ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique, pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'eſprit.

Et une marque que cette juſteſſe qu'on attribue à l'oreille, eſt un ouvrage de raiſonnement & de

réflexion, c'eſt qu'elle s'acquiert, ou ſe perfectionne par l'art. Il y a certaines règles qui étant une fois connues, font ſentir plus promptement la beauté de certains accords. L'uſage même fait cela tout ſeul, parce qu'en multipliant les réflexions, il les rend plus aiſées & plus promptes. Et on dit qu'il raffine l'oreille, parce qu'il allie plus vîte, avec les ſons qui la frappent, le jugement que porte l'eſprit ſur la beauté des accords.

Les jugemens que nous faiſons en trouvant les choſes grandes ou petites par le rapport des unes aux autres, ſont encore de même nature. C'eſt par-là que le dernier arbre d'une longue allée, quelque petit qu'il vienne à nos yeux, nous paroît naturellement auſſi grand que le premier, & nous ne jugerions pas auſſi ſûrement de ſa grandeur, ſi le même arbre étant ſeul dans une vaſte campagne, ne pouvoit pas être comparé à d'autres.

Il y a donc en nous une Géométrie naturelle, c'eſt-à-dire une ſcience des proportions, qui nous fait meſurer les grandeurs en les comparant les unes aux autres, & concilie la vérité avec les apparences.

C'eſt ce qui donne moyen aux Peintres de nous tromper dans leurs perſpectives. En imitant l'effet de l'éloignement & la diminution qu'elle cauſe proportionnellement dans les objets, ils nous font paroître enfoncé ou relevé ce qui eſt uni, éloigné ce qui eſt proche, & grand ce qui eſt petit.

C'eſt ainſi que ſur un Théâtre de 20 ou 30 pieds, on nous fait paroître des allées immenſes. Et alors ſi quelque homme vient à ſe montrer au-deſſus du dernier arbre de cette allée imaginaire, il nous paroît un Géant, comme ſurpaſſant en grandeur cet arbre que la juſteſſe des proportions nous fait égaler au premier.

Et par la même raiſon, les Peintres donnent

ſouvent une figure à leurs objets pour nous en faire paroître une autre. Ils tournent en loſange les pavés d'une chambre, qui doivent paroître carrés, parce que dans une certaine diſtance les carreaux effectifs prennent à nos yeux cette figure. Et nous voyons ces carreaux peints ſi bien carrés, que nous avons peine à croire qu'ils ſoient ſi étroits, ou tournés ſi obliquement, tant eſt forte l'habitude que notre eſprit a priſe de former ſes jugemens ſur les proportions, & de juger toujours de même, pourvu qu'on ait trouvé l'art de ne rien changer dans les apparences.

Et quand nous découvrons par raiſonnement ces tromperies de la perſpective, nous diſons que le jugement redreſſe les ſens; au lieu qu'il faudroit dire, pour parler avec une entière exactitude, que le jugement ſe redreſſe lui-même; c'eſt-à-dire, qu'un jugement qui ſuit l'apparence, eſt redreſſé par un jugement qui ſe fonde en vérité connue, & un jugement d'habitude par un jugement de réflexion expreſſe.

IX. Différences de l'imagination & de l'entendement.

Voilà ce qu'il faut entendre pour apprendre à ne pas confondre avec les ſenſations, des choſes de raiſonnement. Mais comme il eſt beaucoup plus à craindre qu'on ne confonde l'imagination avec l'intelligence, il faut encore marquer les caractères propres de l'une & de l'autre.

La choſe ſera aiſée, en faiſant un peu de réflexion ſur ce qui a été dit.

Nous avons dit premièrement, que l'entendement connoît la nature des choſes, que l'imagination ne peut pas faire.

Il y a, par exemple, grande différence entre imaginer le triangle, & entendre le triangle. Imaginer le triangle, c'eſt s'en repréſenter un d'une meſure déterminée, & avec une certaine grandeur de ſes angles & de ſes côtés; au lieu que

l'entendre, c'eſt en connoître la nature, & ſavoir en général que c'eſt une figure à trois côtés ſans déterminer aucune grandeur, ni proportion particulière. Ainſi quand on entend un triangle, l'idée qu'on en a, convient à tous les triangles équilatéraux, iſocèles, ou autres de quelque grandeur ou proportion qu'ils ſoient. Au lieu que le triangle qu'on imagine, eſt reſtreint à une certaine eſpèce de triangle, & à une grandeur déterminée.

Il faut juger de la même ſorte des autres choſes qu'on peut imaginer & entendre. Par exemple, imaginer l'homme, c'eſt s'en repréſenter un de grande ou de petite taille, blanc ou baſané, ſain ou malade : & l'entendre, c'eſt concevoir ſeulement que c'eſt un animal raiſonnable, ſans s'arrêter à aucune de ces qualités particulières.

Il y a encore une autre différence entre imaginer & entendre. C'eſt qu'entendre s'étend beaucoup plus loin qu'imaginer. Car on ne peut imaginer que les choſes corporelles & ſenſibles ; au lieu que l'on peut entendre les choſes tant corporelles que ſpirituelles : celles qui ſont ſenſibles & celles qui ne le ſont pas : Par exemple, Dieu & l'ame.

Ainſi ceux qui veulent imaginer Dieu & l'ame, tombent dans une grande erreur, parce qu'ils veulent imaginer ce qui n'eſt pas imaginable, c'eſt-à-dire, ce qui n'a ni corps, ni figure, ni enfin rien de ſenſible.

A cela il faut rapporter les idées que nous avons de la bonté, de la vérité, de la juſtice, de la ſainteté, & les autres ſemblables, dans leſquelles il n'entre rien de corporel, & qui auſſi conviennent, ou principalement, ou ſeulement aux choſes ſpirituelles, telles que ſont Dieu & l'ame ; de ſorte qu'elles ne peuvent pas être imaginées, mais ſeulement entendues.

Comme

Comme donc toutes les choſes qui n'ont point de corps ne peuvent être conçues que par la ſeule intelligence, il s'enſuit que l'entendement s'étend plus loin que l'imagination.

Mais la différence eſſentielle entre imaginer & entendre, eſt celle qui eſt exprimée par la définition. C'eſt qu'entendre n'eſt autre choſe que connoître & diſcerner le vrai & le faux, ce que l'imagination, qui ſuit ſimplement le ſens, ne peut avoir.

X. Comment l'imagination & l'intelligence s'uniſſent & s'aident, ou s'embarraſſent mutuellement.

Encore que ces deux actes d'imaginer & d'entendre ſoient ſi diſtingués, ils ſe mêlent toujours enſemble. L'entendement ne définit point le triangle ni le cercle, que l'imagination ne s'en figure un. Il ſe mêle des images ſenſibles dans la conſidération des choſes les plus ſpirituelles : Par exemple, de Dieu & des ames; & quoique nous les rejetions de notre penſée comme choſe fort éloignée de l'objet que nous contemplons, elles ne laiſſent pas de le ſuivre.

Il ſe forme ſouvent auſſi dans notre imagination des figures bizarres & capricieuſes, qu'elle ne peut pas forger toute ſeule, & où il faut qu'elle ſoit aidée par l'entendement. Les Centaures, les chimères & les autres compoſitions de cette nature que nous faiſons & défaiſons, quand il nous plaît, ſuppoſent quelque réflexion ſur les choſes différentes dont elles ſe forment, & quelque comparaiſon des unes avec les autres, ce qui appartient à l'entendement. Mais ce même entendement qui donne occaſion à la fantaiſie de former & de lui préſenter ces aſſemblages monſtrueux, en connoît la vanité.

L'imagination, ſelon qu'on en uſe, peut ſervir ou nuire à l'intelligence.

Le bon uſage de l'imagination, eſt de s'en ſervir ſeulement pour rendre l'eſprit attentif. Par

exemple, quand en discourant de la nature du cercle & du carré, & des proportions de l'un avec l'autre, je m'en figure un dans l'esprit, cette image me sert beaucoup à empêcher les distractions, & à fixer ma pensée sur ce sujet.

Le mauvais usage de l'imagination, est de la laisser décider; ce qui arrive principalement à ceux qui ne croient rien de véritable que ce qui est imaginable & sensible. Erreur grossière, qui confond l'imagination & le sens avec l'entendement.

Aussi l'expérience fait-elle voir qu'une imagination trop vive étouffe le raisonnement & le jugement.

Il faut donc employer l'imagination & les images sensibles seulement pour nous recueillir en nous-mêmes, enforte que la raison préside toujours.

XI. Différence d'un homme d'esprit & d'un homme d'imagination: l'homme de mémoire.

Par-là se peut remarquer la différence entre les gens d'imagination, & les gens d'esprit, ou d'entendement. Mais il faut auparavant démêler l'équivoque de ce terme, esprit.

L'esprit s'étend quelquefois tant à l'imagination qu'à l'entendement, & en un mot à tout ce qui agit au-dedans de nous. Ainsi quand nous avons dit qu'on se figuroit dans l'esprit un cercle ou un carré, le mot d'esprit signifioit là l'imagination.

Mais la signification la plus ordinaire du mot d'esprit, est de le prendre pour entendement: ainsi un homme d'esprit, & un homme d'entendement, est à peu près la même chose, quoique le mot d'entendement marque un peu plus ici le bon jugement.

Cela supposé, la différence des gens d'imagination & des gens d'esprit, est évidente. Ceux-là sont propres à retenir & à se représenter vivement les choses qui frappent les sens. Ceux-ci savent démêler le vrai d'avec le faux, & juger de l'un & de l'autre.

Ces deux qualités des hommes ſe remarquent dans leurs diſcours & dans leur conduite.

Les premiers ſont féconds en deſcriptions, en peintures vives, en comparaiſons, & autres choſes ſemblables que les ſens fourniſſent. Le bon eſprit donne aux autres un fort raiſonnement, avec un diſcernement exact & juſte, qui produit des paroles propres & préciſes.

Les premiers ſont paſſionnés & emportés, parce que l'imagination qui prévaut en eux, excite naturellement & nourrit les paſſions. Les autres ſont réglés & modérés, parce qu'ils ſont plus diſpoſés à écouter la raiſon, & à la ſuivre.

Un homme d'imagination eſt fécond en expédient, parce que la mémoire qu'il a fort vive, & les paſſions fort ardentes, donnent beaucoup de mouvement à ſon eſprit. Un homme d'entendement ſait mieux prendre ſon parti, & agit avec plus de ſuite. Ainſi l'un trouve ordinairement plus de moyens pour arriver à une fin, l'autre en fait un meilleur choix & ſe ſoutient mieux.

Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il eſt clair, que pour faire un habile homme, il faut de l'un & de l'autre. Mais dans ce tempérament, il faut que l'intelligence & le raiſonnement prévalent.

Et quand nous avons diſtingué les gens d'imagination d'avec les gens d'eſprit, ce n'eſt pas que les premiers ſoient tout à fait deſtitués de raiſonnement, ni les autres d'imagination. Ces deux choſes vont toujours enſemble; mais on définit les hommes par la partie qui domine en eux.

Il faudroit parler ici des gens de mémoire, qui eſt comme un troiſième caractère, entre les gens de raiſonnement, & les gens d'imagination. La mémoire fournit beaucoup au raiſonnement, mais elle appartient à l'imagination, quoique dans l'uſa-

ge ordinaire on appelle gens d'imagination ceux qui ſont inventifs, & gens de mémoire ceux qui retiennent ce qui eſt inventé par les autres.

Après avoir ſéparé l'intelligence d'avec les ſens & l'imagination, il faut maintenant conſidérer quels ſont les actes particuliers de l'intelligence.

XII. Les actes particuliers de l'intelligence.

C'eſt autre choſe d'entendre la première fois une vérité, autre choſe de la rappeler à notre eſprit après l'avoir ſue. L'entendre la première fois, s'appelle entendre ſimplement, concevoir, apprendre : & la rapeler dans ſon eſprit, s'appelle ſe reſſouvenir.

On diſtingue la mémoire qui s'appelle imaginative, où ſe retiennent les choſes ſenſibles, & les ſenſations, d'avec la mémoire intellectuelle par laquelle ſe retiennent les vérités & les choſes de raiſonnement & d'intelligence.

On diſtingue auſſi entre les penſées de l'ame qui tendent directement aux objets & celles où elle retourne ſur elle-même & ſur ſes propres opérations, par cette manière de penſer qu'on appelle réflexion.

Cette expreſſion eſt tirée des corps, lorſque repouſſés par d'autres corps qui s'oppoſent à leur mouvement, ils retournent, pour ainſi dire, ſur eux-mêmes.

Par la réflexion, l'eſprit juge des objets, des ſenſations, enfin de lui-même & de ſes propres jugemens ; qu'il redreſſe ou qu'il confirme. Ainſi il y a des réflexions qui ſe font ſur les objets & les ſenſations ſimplement, & d'autres qui ſe font ſur les actes même de l'intelligence, & celles-là ſont les plus ſûres & les meilleures.

XIII. Les trois opérations de l'eſprit.

Mais ce qu'il y a de principal en cette matière, eſt de bien entendre les trois opérations de l'eſprit.

Dans une propoſition, c'eſt autre choſe d'entendre les termes dont elle eſt compoſée, autre

chose de les assembler, ou de les disjoindre : Par exemple, dans ces deux propositions : *Dieu est éternel, l'homme n'est pas éternel.* C'est autre chose d'entendre ces termes ; *Dieu, homme, éternel*, autre chose de les assembler, ou de les disjoindre, en disant : *Dieu est éternel*, ou *l'homme n'est pas éternel.*

Entendre les termes *(d)* : Par exemple, entendre que Dieu veut dire la première cause, qu'homme veut dire animal raisonnable, qu'éternel veut dire ce qui n'a ni commencement ni fin, c'est ce qui s'appelle conception, simple appréhension, & c'est la première opération de l'esprit.

Elle ne se fait peut-être jamais toute seule, & c'est ce qui fait dire à quelques-uns qu'elle n'est pas. Mais ils ne prennent pas garde qu'entendre les termes, est chose qui précède naturellement les assembler : autrement on ne sait ce qu'on assemble.

Assembler ou disjoindre les termes, c'est en assurer un de l'autre, ou en nier un de l'autre, en disant, Dieu est éternel, l'homme n'est pas éternel. C'est ce qui s'appelle proposition ou jugement, qui consiste à affirmer ou nier, c'est la seconde opération de l'esprit.

A cette opération appartient encore de suspendre son jugement quand la chose ne paroît pas claire, & c'est ce qui s'appelle douter.

Que si nous nous servons d'une chose claire pour en rechercher une obscure, cela s'appelle raisonner, & c'est la troisième opération de l'esprit.

(d) Les quatre pages suivantes, dont on ne peut trop admirer la clarté, la profondeur & la précision, contiennent tout ce qu'il y a d'utile & de raisonnable dans ces immenses fatras qu'on a écrits sur la Logique, depuis Aristote. Cette Note est d'un ancien Professeur de cette Science.

Raiſonner, c'eſt prouver une choſe par une autre. Par exemple, prouver une propoſition d'Euclide par une autre; prouver que Dieu hait le péché, parce qu'il eſt Saint; ou qu'il ne change jamais ſes réſolutions, parce qu'il eſt éternel & immuable dans tout ce qu'il eſt.

Toutes les fois que nous trouvons dans le diſcours ces particules *parce que*, *car*, *puiſque*, *donc*, & les autres qu'on nomme cauſales, c'eſt la marque indubitable du raiſonnement.

Mais ſa conſtruction naturelle, & celle qui découvre toute ſa force, eſt d'arranger trois propoſitions, dont la dernière ſuive des deux autres : Par exemple, pour réduire en forme les deux raiſonnemens que nous venons de propoſer ſur Dieu, il faut dire ainſi :

Ce qui eſt ſaint hait le péché;
Dieu eſt ſaint,
Donc Dieu hait le péché.

Ce qui eſt éternel & immuable dans tout ce qu'il eſt, ne change jamais ſes réſolutions.

Dieu eſt éternel & immuable dans tout ce qu'il eſt. Donc Dieu ne change jamais ſes réſolutions.

Nous entendons naturellement, que ſi les deux premières propoſitions qu'on appelle majeure & mineure, ſont bien prouvées, la troiſième qu'on appelle concluſion ou conſéquence, eſt indubitable.

Nous ne nous aſtreignons guère à conſtruire le raiſonnement de cette ſorte, parce que cela rendroit le diſcours trop long, & que d'ailleurs un raiſonnement s'entend très-bien ſans cela. Car on dit, par exemple, en très-peu de mots : *Dieu qui eſt bon doit être bienfaiſant envers les hommes*, & on entend facilement que parce qu'il eſt bon de ſa nature, on doit croire qu'il eſt bienfaiſant envers la nôtre.

Un raiſonnement eſt, ou ſeulement probable,

vraiſemblable & conjectural, ou certain & démonſtratif. Le premier genre de raiſonnement ſe fait en matière douteuſe ou particulière & contingente. Le ſecond ſe fait en matière certaine, univerſelle & néceſſaire. Par exemple, j'entreprends de prouver que Céſar eſt un ennemi de ſa Patrie, qui a toujours eu le deſſein d'en opprimer la liberté, comme il a fait à la fin, & que Brutus qui l'a tué, n'a jamais eu d'autre deſſein que celui de rétablir la forme légitime de la République, c'eſt raiſonner en matière douteuſe, particulière & contingente, & tous les raiſonnemens que je fais ſont du genre conjectural. Et au contraire quand je trouve que tous les angles au ſommet, & les angles alternes ſont égaux, & que les trois angles de tout triangle ſont égaux à deux droits, c'eſt raiſonner en matière certaine, univerſelle & néceſſaire. Le raiſonnement que je fais eſt démonſtratif, & s'appelle démonſtration.

Le fruit de la démonſtration eſt la ſcience. Tout ce qui eſt démontré ne peut pas être autrement qu'il eſt démontré. Ainſi toute vérité démontrée eſt néceſſaire, éternelle & immuable. Car en quelque point de l'éternité qu'on ſuppoſe un entendement humain, il ſera capable de l'entendre. Et comme cet entendement ne la fait pas, mais la ſuppoſe, il s'enſuit qu'elle eſt éternelle, & par-là indépendante de tout entendement créé.

Il faut ſoigneuſement remarquer qu'il y a des propoſitions qui s'entendent par elles-mêmes, & dont il ne faut point demander de preuve; par exemple, dans les Mathématiques, *Le tout eſt plus grand que ſa partie. Deux lignes parallèles ne ſe rencontrent jamais à quelque étendue qu'on les prolonge. De tout point donné on peut tirer une ligne à un autre point.* Et dans la Morale, *il*

faut ſuivre la raiſon, l'ordre vaut mieux que la confuſion. Et autres de cette nature.

De telles propoſitions ſont claires par elles-mêmes, parce que quiconque les conſidère, & en a entendu les termes, ne peut leur refuſer ſa croyance.

Ainſi nous n'en cherchons point de preuves; mais nous les faiſons ſervir de preuves aux autres qui ſont plus obſcures. Par exemple, de ce que l'ordre eſt meilleur que la confuſion, je conclus qu'il n'y a rien de meilleur à l'homme que d'être gouverné ſelon les Lois, & qu'il n'y a rien de pire que l'Anarchie, c'eſt-à-dire, de vivre ſans gouvernement & ſans Lois.

Ces propoſitions claires & intelligibles par elles-mêmes, & dont on ſe ſert pour démontrer la vérité des autres, s'appellent axiomes, ou premiers principes. Elles ſont d'éternelle vérité, parce qu'ainſi qu'il a été dit, toute vérité certaine en matière univerſelle, eſt éternelle; & ſi les vérités démontrées le ſont, à plus forte raiſon celles qui ſervent de fondement à la démonſtration.

Voilà ce qui s'appelle les trois opérations de l'eſprit. La première ne juge de rien, & ne diſcerne pas tant le vrai d'avec le faux, qu'elle prépare la voie au diſcernement en démêlant les idées. La ſeconde commence à juger, car elle reçoit, comme vrai ou faux, ce qui eſt évidemment tel, & n'a pas beſoin de diſcuſſion. Quand elle ne voit pas clair, elle doute, & laiſſe la choſe à examiner au raiſonnement, où ſe fait le diſcernement parfait du vrai & du faux.

XIV. Diverſes diſpoſitions de l'entendement.

Mais on peut douter en deux manières. Car on doute premièrement d'une choſe, avant que de l'avoir examinée, & on en doute quelquefois encore plus, après l'avoir examinée. Le premier doute peut être appelé un ſimple doute, le ſecond peut être appelé un doute raiſonné, qui tient beau-

coup du jugement, parce que, tout conſidéré, on prononce avec connoiſſance de cauſe que la choſe eſt douteuſe.

Quand par le raiſonnement on entend certainement quelque choſe, qu'on en comprend les raiſons, & qu'on a acquis la facilité de s'en reſſouvenir, c'eſt ce qui s'appelle ſcience. Le contraire s'appelle ignorance.

Il y a de la différence entre ignorance & erreur. Errer, c'eſt croire ce qui n'eſt pas; ignorer, c'eſt ſimplement ne le ſavoir pas.

Parmi les choſes qu'on ne ſait pas, il y en a qu'on croit ſur le témoignage d'autrui, c'eſt ce qui s'appelle foi. Il y en a ſur leſquelles on ſuſpend ſon jugement, & avant & après l'examen, c'eſt ce qui s'appelle doute. Et quand dans le doute, on penche d'un côté plutôt que d'un autre, ſans pourtant rien déterminer abſolument, cela s'appelle opinion.

Lorſque l'on croit quelque choſe ſur le témoignage d'autrui, ou c'eſt Dieu qu'on en croit, & alors c'eſt la foi divine; ou c'eſt l'homme, & alors c'eſt la foi humaine.

La foi divine n'eſt ſujette à aucune erreur, parce qu'elle s'appuie ſur le témoignage de Dieu, qui ne peut tromper, ni être trompé.

La foi humaine en certains cas peut auſſi être indubitable, quand ce que les hommes rapportent, paſſe pour conſtant dans tout le genre humain, ſans que perſonne le contrediſe; par exemple, qu'il y a une Ville nommée Alep, & un fleuve nommé Euphrate, & une montagne nommée Caucaſe, & ainſi du reſte; ou quand nous ſommes très-aſſurés que ceux qui nous rapportent quelque choſe qu'ils ont vu, n'ont aucune raiſon de nous tromper, tels que ſont, par exemple, les Apôtres, qui dans les maux que leur attiroit

le témoignage qu'ils rendoient à Jesus-Christ ressuscité, ne pouvoient être portés à le rendre constamment jusqu'à la mort, que par l'amour de la vérité.

Hors de là, ce qui n'est certifié que par les hommes, peut être cru comme plus vraisemblable, mais non pas comme certain.

Il en est de même toutes les fois que nous croyons quelque chose par des raisons seulement probables & non tout-à-fait convaincantes. Car alors nous n'avons pas la science, mais seulement une opinion, qui encore qu'elle penche d'un certain côté, ainsi qu'il a été dit, n'ose pas s'y appuyer tout-à-fait, & n'est jamais sans quelque crainte.

Ainsi nous avons entendu ce que c'est que science, ignorance, erreur, foi divine & humaine, opinion & doute.

XV. Les Sciences & les Arts.

Toutes les Sciences sont compriſes dans la Philosophie. Ce mot signifie l'amour de la sagesse, à laquelle l'homme parvient en cultivant son esprit par les Sciences.

Parmi les Sciences, les unes s'attachent à la seule contemplation de la vérité, & pour cela sont appelées spéculatives; les autres tendent à l'action, & sont appelées pratiques.

Les Sciences spéculatives sont, la Métaphysique qui traite des choses les plus générales, & les plus immatérielles, comme de l'Etre en général; & en particulier, de Dieu & des Etres intellectuels faits à son image. La Physique qui étudie la nature. La Géométrie qui démontre l'essence & les propriétés des grandeurs, comme l'Arithmétique, celle des nombres. L'Astronomie qui apprend le cours des Astres, & par-là le Système universel du Monde, c'est-à-dire, la disposition de ses principales parties, chose qui peut être aussi rapportée à la Physique.

Les Sciences Pratiques ſont la Logique & la Morale, dont l'une nous enſeigne à bien raiſonner, & l'autre à bien vouloir.

Des Sciences ſont nés les Arts, qui ont apporté tant d'ornement, & tant d'utilité à la vie humaine.

Les Arts diffèrent d'avec les Sciences, en ce que premièrement, ils nous font produire quelque ouvrage ſenſible; au lieu que les Sciences exercent ſeulement, ou règlent les opérations intellectuelles; & ſecondement, que les Arts travaillent en matière contingente. La Rhétorique s'accommode aux paſſions & aux affaires préſentes. La Grammaire, au génie des langues, & à leur uſage variable. L'Architecture, aux diverſes ſituations; mais les Sciences s'occupent d'un objet éternel & invariable, ainſi qu'il a été dit.

Quelques-uns mettent la Logique & la Morale parmi les Arts, parce qu'elles tendent à l'action. Mais leur action eſt purement intellectuelle, & il ſemble que ce doit être quelque choſe de plus qu'un Art, qui nous apprenne par où le raiſonnement & la volonté eſt droite, choſe immuable & ſupérieure à tous les changemens de la nature & de l'uſage.

Il eſt pourtant vrai qu'à prendre le mot d'Art pour induſtrie & pour méthode, on peut dire qu'il y a beaucoup d'Art dans les moyens qu'emploient la Logique & la Morale, à nous faire bien raiſonner & bien vivre; joint auſſi que dans l'application, il peut y avoir certains préceptes qui changent ſelon les perſonnes.

Les principaux Arts, ſont la Grammaire, qui fait parler correctement; la Rhétorique, qui fait parler éloquemment; la Poëtique, qui fait parler divinement, & comme ſi on étoit inſpiré; la Muſique, qui, par la juſte proportion des tons, donne à la voix une force ſecrète pour délecter &

pour émouvoir. La Médecine & ſes dépendances, qui tiennent le corps humain en bon état. L'Arithmétique-Pratique, qui apprend à calculer ſûrement & facilement. L'Architecture, qui donne la commodité & la beauté aux Édifices publics & particuliers, qui orne les Villes & les fortifie, qui bâtit des Palais aux Rois, & des Temples à Dieu. La Mécanique, qui fait jouer les reſſorts, & tranſporter aiſément les corps peſans, comme les pierres pour élever les Édifices, & les eaux pour le plaiſir, ou pour la commodité de la vie.

La Sculpture & la Peinture, qui, en imitant le naturel, reconnoiſſent qu'ils demeurent beaucoup au-deſſous, & autres ſemblables.

Ces Arts ſont appelés libéraux, parce qu'ils ſont dignes d'un homme libre, à la différence des Arts, qui ont quelque choſe de ſervile, que notre Langue appelle Métiers & Arts Mécaniques, quoique le nom de Mécanique ait une plus noble ſignification, lorſqu'il exprime ce bel Art, qui apprend l'uſage des reſſorts, & la conſtruction des machines. Mais les Métiers ſerviles uſent ſeulement de machines, ſans en connoître la force & la conſtruction.

Les Arts règlent les Métiers. L'Architecture commande aux Maçons, aux Menuiſiers & aux autres. L'Art de manier les chevaux, dirige ceux qui font les mors, les fers, les brides, & autres choſes ſemblables.

Les Arts libéraux & mécaniques, ſont diſtingués, en ce que les premiers travaillent de l'eſprit plutôt que de la main, & les autres dont le ſuccès dépend de la routine & de l'uſage plutôt que de la ſcience, travaillent plus de la main que de l'eſprit.

La peinture qui travaille de la main plus que les autres Arts libéraux, s'eſt acquis rang parmi eux,

à cauſe que le deſſein qui eſt l'ame de la Peinture, eſt un des plus excellens ouvrages de l'eſprit ; & que d'ailleurs le Peintre qui imite tout, doit ſavoir de tout. J'en dis autant de la Sculpture, qui a ſur la Peinture l'avantage du relief, comme la Peinture a ſur elle celui des couleurs.

Les Sciences & les Arts font voir combien l'homme eſt ingénieux & inventif, en pénétrant par les Sciences les œuvres de Dieu, en les ornant par les Arts, il ſe montre vraiment fait à ſon image, & capable d'entrer, quoique foiblement dans ſes deſſeins.

Il n'y a donc rien que l'homme doive plus cultiver que ſon entendement, qui le rend ſemblable à ſon Auteur. Il le cultive en le rempliſſant de bonnes maximes, de jugemens droits, & de connoiſſances utiles.

XVI. Ce que c'eſt que bien juger, quels en ſont les moyens, & quels en ſont les empêchemens.

La vraie perfection de l'entendement eſt de bien juger.

Juger, c'eſt prononcer au-dedans de ſoi ſur le vrai & ſur le faux ; & bien juger c'eſt y prononcer avec raiſon & connoiſſance.

C'eſt une partie de bien juger que de douter quand il faut. Celui qui juge certain ce qui eſt certain, & douteux ce qui eſt douteux, eſt un bon Juge.

Par le bon jugement on ſe peut exempter de toute erreur. Car on évite l'erreur, non ſeulement en embraſſant la vérité, quand elle eſt claire, mais encore en ſe retenant quand elle ne l'eſt pas.

Ainſi la vraie règle de bien juger, eſt de ne juger que quand on voit clair, & le moyen de le faire, eſt de juger après une grande conſidération.

Conſidérer une choſe, c'eſt arrêter ſon eſprit à la regarder en elle-même, en peſer toutes les raiſons, toutes les difficultés & tous les inconvéniens.

C'eſt ce qui s'appelle attention. C'eſt elle qui

rend les hommes graves, sérieux, prudens, capables de grandes affaires, & des hautes spéculations.

Etre attentif à un objet, c'est l'enviſager de tous côtés; & celui qui ne le regarde que du côté qui le flatte, quelque long que soit le temps qu'il emploie à le considérer n'est pas vraiment attentif.

C'est autre chose d'être attaché à un objet, autre chose d'y être attentif. Y être attaché, c'est vouloir, à quelque prix que ce soit, lui donner ses pensées & ses désirs, ce qui fait qu'on ne le regarde que du côté agréable; mais y être attentif, c'est vouloir le considérer pour en bien juger, & pour cela connoître le pour & le contre.

Il y a une sorte d'attention après que la vérité est connue; & c'est plutôt une attention d'amour & de complaisance, que d'examen & de recherche.

La cause de mal juger est l'inconsidération qu'on appelle autrement précipitation.

Précipiter son jugement, c'est croire ou juger avant que d'avoir connu.

Cela nous arrive, ou par orgueil, ou par impatience, ou par prévention, qu'on appelle autrement préoccupation.

Par orgueil, parce que l'orgueil nous fait présumer que nous connoissons aisément les choses les plus difficiles, & presque sans examen. Ainsi nous jugeons trop vîte, & nous nous attachons à notre sens, sans vouloir jamais revenir, de peur d'être forcés à reconnoître que nous nous sommes trompés.

Par impatience, lorsqu'étant las de considérer, nous jugeons avant que d'avoir tout vu.

Par prévention en deux manières, ou par le dehors, ou par le dedans.

Par le dehors, quand nous croyons trop facilement sur le rapport d'autrui, sans songer qu'il peut nous tromper, ou être trompé lui-même.

Par le dedans, quand nous nous trouvons portés ſans raiſon à croire une choſe plutôt qu'une autre.

Le plus grand déréglement de l'eſprit, c'eſt de croire les choſes, parce qu'on veut qu'elles ſoient, & non parce qu'on a vu qu'elles ſont en effet.

C'eſt la faute où nos paſſions nous font tomber. Nous ſommes portés à croire ce que nous déſirons, & ce que nous eſpérons, ſoit qu'il ſoit vrai, ſoit qu'il ne le ſoit pas.

Quand nous craignons quelque choſe, ſouvent nous ne voulons pas croire qu'elle arrive; & ſouvent auſſi par foibleſſe, nous croyons trop facilement qu'elle arrivera.

Celui qui eſt en colère en croit toujours les cauſes juſtes, ſans même vouloir les examiner, & par-là il eſt hors d'état de porter un jugement droit.

Cette ſéduction des paſſions s'étend bien loin dans la vie, tant à cauſe que les objets qui ſe préſentent ſans ceſſe, nous en cauſent toujours quelques-unes, qu'à cauſe que notre humeur même nous attache naturellement à de certaines paſſions particulières, que nous trouverions par-tout dans notre conduite, ſi nous ſavions nous obſerver.

Et comme nous voulons toujours plier la raiſon à nos déſirs, nous appellons raiſon ce qui eſt conforme à notre humeur naturelle, c'eſt-à-dire, à une paſſion ſecrète qui ſe fait d'autant moins ſentir, qu'elle fait comme le fond de notre nature.

C'eſt pour cela que nous avons dit que le plus grand mal des paſſions, c'eſt qu'elles nous empêchent de bien raiſonner; & par conſéquent de bien juger, parce que le bon jugement eſt l'effet du bon raiſonnement.

Nous voyons auſſi clairement par les choſes qui ont été dites, que la pareſſe qui craint la peine de conſidérer, eſt le plus grand obſtacle à bien juger.

Ce défaut ſe rapporte à l'impatience. Car la

pareſſe, toujours impatiente, quand il faut peiner tant ſoit peu, fait qu'on aime mieux croire que d'examiner, parce que le premier eſt bientôt fait, & que le ſecond demande une recherche plus longue & plus pénible.

Les conſeils ſemblent toujours trop longs au pareſſeux, c'eſt pourquoi il abandonne tout, & s'accoutume à croire quelqu'un qui le mène comme un enfant & comme un aveugle.

Par toutes les cauſes que nous avons dites, notre eſprit eſt tellement ſéduit, qu'il croit ſavoir ce qu'il ne ſait pas, & bien juger des choſes, dans leſquelles il ſe trompe. Non qu'il ne diſtingue très-bien entre ſavoir & ignorer, ou ſe tromper; car il ſait que l'un n'eſt pas l'autre: & au contraire qu'il n'y a rien de plus oppoſé; mais c'eſt que faute de conſidérer, il veut croire qu'il ſait ce qu'il ne ſait pas.

Et notre ignorance va ſi loin, que ſouvent même nous ignorons nos propres diſpoſitions. Un homme ne veut point croire qu'il ſoit orgueilleux, ni lâche, ni pareſſeux, ni emporté: il veut croire qu'il a raiſon, & quoique ſa conſcience lui reproche ſouvent ſes fautes, il aime mieux étourdir lui-même le ſentiment qu'il en a, que d'avoir le chagrin de les connoître.

Le vice qui nous empêche de connoître nos défauts s'appelle amour propre, & c'eſt celui qui donne tant de crédit aux flatteurs.

On ne peut ſurmonter tant de difficultés, qui nous empêchent de bien juger, c'eſt-à-dire, de reconnoître la vérité, que par un amour extrême qu'on aura pour elle, & un grand déſir de l'entendre.

De tout cela, il paroît que mal juger, vient très-ſouvent d'un vice de volonté.

L'entendement de ſoi eſt fait pour entendre; & toutes

toutes les fois qu'il entend, il juge bien. Car s'il juge mal, il n'a pas assez entendu; & n'entendre pas assez, c'est-à-dire, n'entendre pas tout dans une matière, dont il faut juger, à vrai dire, ce n'est rien entendre, parce que le jugement se fait sur le tout.

Ainsi tout ce qu'on entend est vrai. Quand on se trompe, c'est qu'on n'entend pas, & le faux qui n'est rien de soi, n'est ni entendu, ni intelligible.

Le vrai, c'est ce qui est. Le faux, c'est ce qui n'est pas.

On peut bien ne pas entendre ce qui est: mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas.

On croit quelquefois l'entendre, & c'est ce qui fait l'erreur; mais en effet, on ne l'entend pas, puisqu'il n'est pas.

Et ce qui fait qu'on croit entendre ce que l'on n'entend pas, c'est que par les raisons, ou plutôt par les foiblesses que nous avons dites, on ne veut pas considérer. On veut juger cependant, & on juge précipitamment; & enfin, on veut croire qu'on a entendu, & on s'impose à soi-même.

Nul homme ne veut se tromper, & nul homme aussi ne se tromperoit, s'il ne vouloit des choses, qui font qu'il se trompe, parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer, & de chercher la vérité sérieusement.

De cette sorte, celui qui se trompe, premièrement, n'entend pas son objet, & secondement ne s'entend pas lui-même, parce qu'il ne veut considérer ni son objet, ni lui-même, ni sa précipitation, ni l'orgueil, ni l'impatience, ni la paresse, ni les passions & les préventions qui la causent.

Et il demeure pour certain, que l'entendement purgé de ces vices, & vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais; parce qu'alors ou il verra clair, & ce qu'il verra sera certain; ou il

ne verra pas clair, & il tiendra pour certain qu'il doit douter, jusqu'à ce que la lumière paroisse.

XVII. Perfection de l'intelligence au-dessus du sens.

Par les choses qui ont été dites, il se voit de combien l'entendement est élevé au-dessus des sens.

Premièrement, le sens est forcé à se tromper à la manière qu'il le peut être. La vue ne peut pas voir un bâton, quelque droit qu'il soit à travers de l'eau, qu'elle ne le voie tortu, ou plutôt brisé. Et elle a beau s'attacher à cet objet, jamais par elle-même, elle ne découvrira son illusion. L'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer : jamais il n'erre que faute d'attention, & s'il juge mal en suivant trop vîte les sens, ou les passions qui en naissent, il redressera son jugement, pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet & à lui-même.

Secondement, le sens est blessé & affoibli par les objets les plus sensibles : le bruit à force de devenir grand, étourdit & assourdit les oreilles. L'aigre & le doux extrême offensent le goût, que le seul mélange de l'un & de l'autre satisfait. Les odeurs ont besoin aussi d'une certaine médiocrité pour être agréables, & les meilleures portées à l'excès, choquent autant, ou plus que les mauvaises. Plus le chaud & le froid sont sensibles, plus ils incommodent nos sens. Tout ce qui nous touche violemment nous blesse. Les yeux trop fixement arrêtés sur le Soleil, c'est-à-dire, sur le plus visible de tous les objets, & par qui les autres se voient, y souffrent beaucoup, & à la fin s'y aveugleroient. Au contraire, plus un objet est clair & intelligible, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, & plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui a fait dire à Aristote, que le sensible le plus fort offense le sens : mais que le parfait intelligi-

ble recrée l'entendement, & le fortifie. D'où ce Philoſophe conclut, que l'entendement de ſoi n'eſt point attaché à un organe corporel, & qu'il eſt par ſa nature ſéparable du corps, ce que nous conſidérerons dans la ſuite.

Troiſièmement, le ſens n'eſt jamais touché de ce qui paſſe, c'eſt-à-dire, de ce qui ſe fait & ſe défait journellement : & ces choſes mêmes qui paſſent, dans le peu de temps qu'elles demeurent, il ne les ſent pas toujours de même. La même choſe qui chatouille aujourd'hui mon goût, ou ne lui plaît pas toujours, ou lui plaît moins. Les objets de la vue lui paroiſſent autres au grand jour, au jour médiocre, dans l'obſcurité, de loin, ou de près, d'un certain point, ou d'un autre. Au contraire ce qui a été une fois entendu ou démontré, paroît toujours le même à l'entendement. S'il nous arrive de varier ſur cela, c'eſt que les ſens & les paſſions s'en mêlent : mais l'objet de l'entendement, ainſi qu'il a été dit, eſt immuable & éternel, ce qui lui montre qu'au-deſſus de lui, il y a une Vérité éternellement ſubſiſtante, comme nous avons déjà dit, & que nous le verrons ailleurs plus clairement.

Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous feront voir en leur temps, qu'Ariſtote a parlé divinement, quand il a dit de l'entendement, & de ſa ſéparation d'avec les organes, ce que nous venons de rapporter.

Quand nous avons entendu les choſes, nous ſommes en état de vouloir & de choiſir. Car on ne veut jamais, qu'on ne connoiſſe auparavant.

XVIII. La volonté & les actes.

Vouloir, eſt une action par laquelle nous pourſuivons le bien, & fuyons le mal ; & choiſiſſons les moyens, pour parvenir à l'un, & éviter l'autre.

Par exemple, nous déſirons la ſanté, & fuyons la maladie ; & pour cela nous choiſiſſons les re-

mèdes propres, & nous nous faiſons ſaigner, ou nous nous abſtenons des choſes nuiſibles, quelque agréables qu'elles ſoient, & ainſi du reſte. Nous voulons être ſages, & nous choiſiſſons pour cela ou de lire, ou de converſer, ou d'étudier, ou de méditer en nous-mêmes, ou enfin quelques autres choſes utiles pour cette fin.

Ce qui eſt déſiré pour l'amour de ſoi-même, & à cauſe de ſa propre bonté, s'appelle fin, par exemple, la ſanté de l'ame & du corps; & ce qui ſert pour y arriver, s'appelle moyen, par exemple, ſe faire inſtruire, & prendre une médecine.

Nous ſommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard de tous les biens particuliers. Par exemple, tous les hommes veulent être heureux, & c'eſt le bien général que la nature demande. Mais les uns mettent leur bonheur dans une choſe, les autres dans une autre: les uns dans la retraite, les autres dans la vie commune: les uns dans les plaiſirs & dans les richeſſes, les autres dans la vertu.

C'eſt à l'égard de ces biens particuliers que nous avons la liberté de choiſir, & c'eſt ce qui s'appelle le Franc-Arbitre, ou le Libre-Arbitre.

Avoir ſon Franc-Arbitre, c'eſt pouvoir choiſir une certaine choſe plutôt qu'une autre; exercer ſon Franc-Arbitre, c'eſt la choiſir en effet.

Ainſi le Libre-Arbitre eſt la puiſſance que nous avons de faire, ou de ne pas faire quelque choſe; par exemple, je puis parler ou ne parler pas, remuer ma main, ou ne la remuer pas, la remuer d'un côté plutôt que d'un autre.

C'eſt par-là que j'ai mon Franc-Arbitre, & je l'exerce quand je prends parti entre les choſes que Dieu a miſes à mon pouvoir.

Avant que de prendre ſon parti, on raiſonne en ſoi-même ſur ce qu'on a à faire ; c'eſt-à-dire, qu'on délibère, & qui délibère, ſent que c'eſt à lui à choiſir.

Ainſi un homme qui n'a pas l'eſprit gâté, n'a pas beſoin qu'on lui prouve ſon Franc-Arbitre, car il le ſent, & il ne ſent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il reçoit les ſons, ou qu'il raiſonne, qu'il ſe ſent capable de délibérer, & de choiſir.

De ce que nous avons notre Libre-Arbitre pour faire, ou ne pas faire quelque choſe, il arrive que ſelon que nous faiſons bien ou mal, nous ſommes dignes de blâme ou de louange ; de récompenſe ou de châtiment ; & c'eſt ce qui s'appelle mérite ou démérite.

On ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être boiteux, ou d'être laid ; mais on le blâme & on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de ſa volonté, & que l'autre n'en dépend pas.

XIX. La vertu & les vices, la droite raiſon, & la raiſon corrompue.

Un homme à qui il arrive un mal inévitable, s'en plaint comme d'un malheur ; mais s'il a pu l'éviter, il ſent qu'il y a de ſa faute, il ſe l'impute, & il ſe fâche de l'avoir commiſe.

Cette triſteſſe que nos fautes nous cauſent, a un nom particulier, & s'appelle repentir. On ne ſe repent pas d'être mal-fait, ou d'être mal-ſain ; mais on ſe repent d'avoir mal fait.

Delà vient auſſi le remords ; & la notion ſi claire que nous avons de nos fautes, eſt une marque certaine de la liberté que nous avons eue à les commettre.

La liberté eſt un grand bien ; mais il paroît par les choſes qui ont été dites, que nous en pouvons bien & mal uſer. Le bon uſage de la liberté, quand il ſe tourne en habitude, s'appelle vertu, & le mauvais uſage de la liberté, quand il ſe

tourne en habitude, s'appelle vice.

Les principales vertus ſont, la prudence, qui nous apprend ce qui eſt bon ou mauvais: la juſtice, qui nous inſpire une volonté invincible de rendre à chacun ce qui lui appartient, & de donner à chacun ſelon ſon mérite, par où ſont réglés les devoirs de la libéralité, de la civilité, & de la bonté: la force, qui nous fait vaincre les difficultés qui accompagnent les grandes entrepriſes; & la tempérance, qui nous enſeigne à être modérés en tout, principalement dans ce qui regarde les plaiſirs des ſens. Qui connoîtra ces vertus, connoîtra aiſément les vices qui leur ſont oppoſés, tant par excès que par défaut.

Les cauſes principales qui nous portent au vice, ſont nos paſſions, qui, comme nous avons dit, nous empêchent de bien juger du vrai & du faux, & nous préviennent trop violemment en faveur du bien ſenſible, d'où il paroît que le principal devoir de la vertu doit être de les réprimer, c'eſt-à-dire, de les réduire aux termes de la raiſon.

Le plaiſir & la douleur, qui, comme nous avons dit, font naître nos paſſions, ne viennent pas en nous par raiſon & par connoiſſance, mais par ſentiment. Par exemple, le plaiſir que je reſſens dans le boire & le manger, ſe fait en moi indépendamment de toute ſorte de raiſonnement, & comme ces ſentimens naiſſent en nous ſans raiſon, il ne faut point s'étonner qu'ils nous portent auſſi très-ſouvent à des choſes déraiſonnables. Le plaiſir de manger, fait qu'un malade ſe tue: le plaiſir de ſe venger fait ſouvent commettre des injuſtices effroyables, & dont nous-mêmes nous reſſentons les mauvais effets.

Ainſi les paſſions n'étant inſpirées que par le plaiſir & par la douleur, qui ſont des ſentimens où la raiſon n'a point de part, il s'enſuit qu'elle

n'en a non plus dans les passions. Qui est en colère se veut venger, soit qu'il soit raisonnable de le faire, ou non. Qui aime veut posséder, soit que la raison le permette, ou le défende; le plaisir est son guide, & non la raison.

Mais la volonté qui choisit, est toujours précédée par la connoissance, & étant née pour écouter la raison, elle doit se rendre plus forte que les passions qui ne l'écoutent pas.

Par-là les Philosophes ont distingué en nous deux appétits; l'un que le plaisir sensible emporte, qu'ils ont appelé sensitif, irraisonnable & inférieur : l'autre qui est né pour suivre la raison, qu'ils appellent aussi pour cela raisonnable & supérieur, & c'est celui que nous appellons proprement la volonté.

Il faut pourtant remarquer, pour ne rien confondre, que le raisonnement peut servir à faire naître les passions. Nous connoissons par la raison le péril qui nous fait craindre, & l'injure qui nous met en colère; mais au fond, ce n'est pas cette raison qui fait naître cet appétit violent de fuir ou de se venger; c'est le plaisir ou la douleur que nous causent les objets, & la raison au contraire, d'elle-même tend à réprimer ces mouvemens impétueux.

J'entends la droite raison. Car il y a une raison déjà gagnée par les sens, & par leurs plaisirs, qui, bien loin de réprimer les passions, les nourrit & les irrite. Un homme s'échauffe lui-même par de faux raisonnemens, qui rendent plus violent le désir qu'il a de se venger; mais ces raisonnemens qui ne procèdent point par les vrais principes, ne sont pas tant des raisonnemens, que des égaremens d'un esprit prévenu & aveuglé.

C'est pour cela que nous avons dit, que la raison qui suit les sens, n'est pas une véritable raison;

mais une raiſon corrompue, qui au fond n'eſt non plus raiſon, qu'un homme mort eſt un homme.

XX. Récapitulation.

Les choſes qui ont été expliquées, nous ont fait connoître l'ame dans toutes ſes facultés. Les facultés ſenſitives nous ont paru dans les opérations des ſens intérieurs, extérieurs, & dans les paſſions qui en naiſſent; & les facultés intellectuelles nous ont auſſi paru dans les opérations de l'entendement, & de la volonté.

Quoique nous donnions à ces facultés des noms différens par rapport à leurs diverſes opérations; cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choſes différentes. Car l'entendement n'eſt autre choſe que l'ame, en tant qu'elle conçoit: la mémoire n'eſt autre choſe que l'ame, en tant qu'elle retient, & ſe reſſouvient: la volonté n'eſt autre choſe que l'ame, en tant qu'elle veut, & qu'elle choiſit.

De même, l'imagination n'eſt autre choſe que l'ame, en tant qu'elle imagine, & ſe repréſente les choſes à la manière qui a été dite. La faculté viſive n'eſt autre choſe que l'ame, en tant qu'elle voit, & ainſi des autres. De ſorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés, ne ſont au fond que la même ame, qui reçoit divers noms, à cauſe de ſes différentes opérations.

CHAPITRE II.

Du Corps.

I. Ce que c'eſt que le corps organique.

LA première choſe qui paroît dans notre corps, c'eſt qu'il eſt organique, c'eſt-à-dire, compoſé de parties de différente nature, qui ont différentes fonctions.

Ces organes lui ſont donnés pour exercer certains mouvemens.

Il y a de trois ſortes de mouvemens. Celui de haut en bas, qui nous eſt commun avec toutes les choſes peſantes : celui de nourriture & d'accroiſſement, qui nous eſt commun avec les plantes : celui qui eſt excité par certains objets, qui nous eſt commun avec les animaux.

L'animal s'abandonne quelquefois à ce mouvement de peſanteur, comme quand il s'aſſeoit, ou qu'il ſe couche ; mais le plus ſouvent il lui réſiſte, comme quand il ſe tient droit, ou qu'il marche. L'aliment eſt diſtribué dans toutes les parties du corps, au préjudice du cours qu'ont naturellement les choſes peſantes ; de ſorte qu'on peut dire que les deux derniers mouvemens réſiſtent au premier, & que c'eſt une des différences des plantes & des animaux d'avec les autres corps peſans.

Pour donner des noms à ces trois mouvemens divers, nous pouvons nommer le premier, mouvement naturel ; le ſecond, mouvement vital ; le troiſième, mouvement animal ou progreſſif. Ce qui n'empêchera pas que le mouvement animal, ne ſoit vital, & que l'un & l'autre ne ſoient naturels.

Ce mouvement que nous appellons animal, eſt le même qu'on nomme progreſſif, comme avancer, reculer, marcher de côté & d'autre.

Au reſte, il vaut mieux, ce ſemble, appeler ce mouvement animal, que volontaire, à cauſe que les animaux, qui n'ont ni raiſon, ni volonté, le font comme nous.

Nous pourrions ajouter à ces mouvemens, le mouvement violent, qui arrive à l'animal, quand on le traîne, ou quand on le pouſſe, & le mouvement convulſif. Mais il a été bon de conſidérer avant toutes choſes, les trois genres de mouvemens, qui ſont, pour ainſi parler, de la première intention de la nature.

Le premier n'a pas besoin d'organes, & c'est pourquoi nous l'appellons purement naturel, quoique les Médecins réservent ce nom au mouvement du cœur. Les deux autres ont besoin d'organes, & il a fallu pour les exercer, que le corps fût composé de plusieurs parties.

Elles sont extérieures & intérieures.

II. Division des parties du corps & descriptions des extérieures.

Entre les parties extérieures, la principale est la tête, qui au-dedans enferme le cerveau, & au-dehors sur le devant fait paroître le visage, la plus belle partie du corps, où sont toutes les ouvertures, par où les objets frappent les sens, c'est-à-dire, les yeux, les oreilles & les autres de même nature.

On y voit entr'autres l'ouverture par où entrent les viandes & par où sortent les paroles, c'est-à-dire, la bouche. Elle renferme la langue, qui avec les lèvres cause toutes les articulations de la voix par ses divers battemens contre le palais & contre les dents.

La langue est aussi l'organe du goût, c'est par elle qu'on goûte les viandes. Outre qu'elle nous les fait goûter, elle les humecte & les amollit, elle les porte sous les dents pour être mâchées, & aide à les avaler.

On voit ensuite le cou, sur lequel la tête est posée, & qui paroît comme un pivot sur lequel elle tourne.

Après viennent les épaules, où les bras sont attachés, & qui sont propres à porter les grands fardeaux.

Les bras sont destinés à serrer & à repousser, à remuer ou à transporter, selon nos besoins, les choses qui nous accommodent, ou nous embarrassent. Les mains nous servent aux ouvrages les plus forts & les plus délicats. Par elles nous nous faisons des instrumens pour faire les ouvrages

qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. Par exemple, les mains ne peuvent ni couper, ni ſcier; mais elles ſont des couteaux, des ſcies, & d'autres inſtrumens ſemblables, qu'elles appliquent chacun à leur uſage. Les bras & les mains ſont en divers endroits diviſés par pluſieurs articulations, qui jointes à la fermeté des os leur ſervent pour faciliter le mouvement, & pour ſerrer les corps grands & petits. Les doigts inégaux entr'eux, s'égalent pour embraſſer ce qu'ils tiennent. Le petit doigt & le pouce ſervent à fermer fortement & exactement la main. Les mains nous ſont données pour nous défendre, & pour éloigner du corps ce qui lui nuit. C'eſt pourquoi il n'y a endroit où elles ne puiſſent atteindre.

On voit enſuite la poitrine qui contient le cœur & le poumon, les côtes en ſont & en ſoutiennent la cavité. Entre la poitrine & le ventre ſe trouve le Diaphragme qui eſt une cloiſon charnue dans ſon tour, & membraneuſe à ſon centre, dont l'uſage eſt d'alonger la concavité de la poitrine en ſe bandant, & d'accourcir la même concavité en ſe relâchant & ſe voûtant de bas en haut, ce qui fait la meilleure partie de la reſpiration tranquille.

Au-deſſous du Diaphragme eſt le ventre, qui enferme l'eſtomac, le foie, la rate, les inteſtins ou les boyaux, par où les excrémens ſe ſéparent & ſe déchargent.

Toute cette maſſe eſt poſée ſur les cuiſſes & ſur les jambes, briſées en divers endroits, comme les bras, pour la facilité du mouvement & du repos.

Les pieds ſoutiennent le tout; & quoiqu'ils paroiſſent petits à comparaiſon de tout le corps, les proportions en ſont ſi bien priſes, qu'ils portent ſans peine un ſi grand fardeau. Les doigts des

pieds y contribuent, parce qu'ils ſerrent & appliquent le pied contre la terre ou le pavé.

Le corps aide auſſi à ſe ſoutenir par la manière dont il ſe ſitue, * parce qu'il ſe poſe naturellement ſur un certain centre de peſanteur, qui fait que les parties ſe contrebalancent mutuellement, & que le tout ſe ſoutient ſans peine par ce contre-poids.

* Ce verbe ne s'emploie plus aujourd'hui qu'au paſſif. C'eſt une bizarrerie de l'uſage.

Les chairs & la peau couvrent tout le corps, & ſervent à le défendre contre les injures de l'air.

Les chairs ſont cette ſubſtance molle & tendre, qui couvre les os de tous côtés. Elles ſont compoſées de divers filets qu'on appelle fibres, tors en différens ſens, qui peuvent s'alonger & ſe raccourcir, & par-là tirer, retirer, étendre, fléchir, remuer en diverſes ſortes les parties du corps, ou les tenir en état. C'eſt ce qui s'appelle muſcles, & delà vient la diſtinction des muſcles extenſeurs, ou fléchiſſeurs.

Les muſcles ont leur origine à certains endroits des os; où on les voit attachés, excepté quelques-uns, qui ſervent à l'éjection des excrémens, & dont la compoſition eſt fort différente des autres.

La partie du muſcle qui ſort de l'os, s'appelle la tête : l'autre extrémité s'appelle la queue, & c'eſt le tendon. Le milieu s'appelle le ventre, & c'eſt la plus molle, comme la plus groſſe. Les deux extrémités ont plus de force, parce que l'une ſoutient le muſcle, & que par l'autre, c'eſt-à-dire, par le tendon, qui eſt auſſi le plus fort, s'exerce immédiatement le mouvement.

Il y a des muſcles qui ſe meuvent enſemble, en concours, & en même ſens, pour s'aider les uns les autres, on les peut appeler concurrens. Il y en a d'autres oppoſés, & dont le jeu eſt contraire, c'eſt-à-dire, que pendant que les uns ſe retirent, les autres s'alongent, on les appelle anta-

goniſtes. C'eſt par-là que ſe font les mouvemens des parties, & le tranſport de tout le corps.

On ne peut aſſez admirer cette prodigieuſe quantité de muſcles, qui ſe voient dans le corps humain, ni leur jeu ſi aiſé & ſi commode, non plus que le tiſſu de la peau qui les enveloppe, ſi fort & ſi délicat tout enſemble.

III. Deſcription des parties intérieures, & premièrement de celles qui ſont enfermées dans la poitrine.

Parmi les parties intérieures, celle qu'il faut conſidérer la première, c'eſt le cœur. Il eſt ſitué au milieu de la poitrine, couché pourtant de manière que la pointe en eſt tournée & un peu avancée du côté gauche. Il a deux cavités, à chacune deſquelles eſt jointe une artère & une veine, qui delà ſe répandent par tout le corps. Ces deux cavités que les Anatomiſtes appellent les deux ventricules du cœur, ſont ſéparées par une ſubſtance ſolide & charnue, à qui notre Langue n'a point donné de nom, & que les Latins appellent *ſeptum medium*.

Cloiſon.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans le cœur eſt, ſon battement continuel, par lequel il ſe reſſerre & ſe dilate. C'eſt ce qui s'appelle ſyſtole & diaſtole. Syſtole, quand il ſe reſſerre; & diaſtole, quand il ſe dilate. Dans la diaſtole il s'enfle & s'arrondit: dans la ſyſtole, il s'appétiſſe & s'alonge. Mais l'expérience a appris que, lorſqu'il s'enfle au-dehors, il ſe reſſerre au-dedans; & au contraire, qu'il ſe dilate au-dedans, quand il s'appétiſſe & s'aménuiſe au-dehors. Ceux, qui pour connoître mieux la nature des parties, ont fait des diſſections d'animaux vivans, aſſurent qu'après avoir fait une ouverture dans leur cœur, quand il bat encore, ſi on y enfonce le doigt, on ſe ſent plus preſſé dans la diaſtole, & ils ajoutent que la choſe doit néceſſairement arriver ainſi, par la ſeule diſpoſition des parties.

A conſidérer la compoſition de toute la maſſe

du cœur, les fibres & les filets dont il eſt tiſſu ; & la manière dont ils ſont tors, on le reconnoît pour un muſcle, à qui les eſprits venus du cerveau, cauſent ſon battement continuel. Et on prétend que ces fibres ne ſont pas mues ſelon leur longueur priſe en droite ligne ; mais comme torſes de côté, ce qui fait que le cœur ſe ramenant ſur lui-même, s'enfle en rond, & en même-temps que les parties, qui environnent les cavités, ſe compriment au-dedans avec grande force.

Cette compreſſion fait deux grands effets ſur le ſang, l'un qu'elle le bat fortement, & par la même raiſon elle l'échauffe : l'autre, qu'elle le pouſſe avec force dans les artères, après que le cœur en ſe dilatant, l'a reçu par les veines.

Ainſi par une continuelle circulation, le ſang doit couler néceſſairement des artères dans les veines, des veines dans le cœur, du cœur dans le poumon, où il reprend de l'air & avec l'air une nouvelle vie, du poumon dans le cœur, du cœur dans les artères de la tête, & dans celles de tout le corps.

C'eſt à l'occaſion de cette diſtribution du ſang artériel dans la tête, que les eſprits animaux ou plutôt la liqueur animale y eſt formée pour être diſtribuée par les nerfs dans toutes les parties du corps, où elle porte par les nerfs le ſentiment, & à l'occaſion des nerfs diſtribue dans les muſcles le mouvement.

Il y a beaucoup de chaleur dans le cœur. Mais ceux qui ont ouvert des animaux vivans, aſſurent qu'ils ne la reſſentent guère moins grande dans les autres parties.

Le poumon eſt une partie molle & véſiculaire, qui en ſe dilatant & ſe reſſerrant à la manière d'un ſoufflet, reçoit & rend l'air que nous reſpirons. Ce mouvement s'appelle inſpiration, & expiration, en général reſpiration.

Les mouvemens du poumon ſe font par le moyen des muſcles inſérés en divers endroits au-dedans du corps, & par leſquels la partie eſt comprimée & dilatée.

Cette compreſſion & dilatation ſe fait auſſi ſentir dans le bas ventre, qui s'enfle & s'abaiſſe au mouvement du Diaphragme, par le moyen de certains muſcles, qui font la communication de l'une & de l'autre partie.

Le poumon ſe répand de part & d'autre dans toute la capacité de la poitrine. Il eſt autour du cœur, pour le rafraîchir par l'air qu'il attire. En rejetant cet air, on dit qu'il pouſſe au-dehors les fumées que le cœur excite par ſa chaleur, & qui le ſuffoqueroient, ſi elles n'étoient évaporées. Cette même fraîcheur de l'air, ſert auſſi à épaiſſir le ſang, & à corriger ſa trop grande ſubtilité. Le poumon a encore beaucoup d'autres uſages, qui s'entendront beaucoup mieux par la ſuite.

C'eſt une choſe admirable, comme l'animal, qui n'a pas beſoin de reſpirer dans le ventre de ſa mère, auſſitôt qu'il en eſt dehors, ne peut plus vivre ſans reſpiration. Ce qui vient de la différente manière dont il ſe nourrit dans l'un & dans l'autre état.

Sa mère mange, digère & reſpire pour lui, &, par les vaiſſeaux diſpoſés à cet effet, lui envoie le ſang tout préparé & conditionné comme il faut, pour circuler dans ſon corps, & le nourrir.

Le dedans de la poitrine eſt tendu d'une peau aſſez délicate, qu'on appelle *pleure*. Elle eſt fort ſenſible, & c'eſt de l'inflammation de cette membrane que nous viennent les douleurs de la pleuréſie.

IV. Les parties qui ſont au-deſſous de la poitrine.

Au-deſſous du poumon eſt l'eſtomac, qui eſt un grand ſac en forme d'une bourſe, ou d'une cornemuſe, & c'eſt là que ſe fait la digeſtion des viandes.

Du côté droit, eſt le foie. Il enveloppe un côté de l'eſtomac, & aide à la digeſtion par ſa chaleur. Il fait la ſéparation de la bile d'avec le ſang. Delà vient qu'il a par-deſſous un petit vaiſſeau, comme une petite bouteille, qu'on appelle la véſicule du fiel, où la bile ſe ramaſſe, & d'où elle ſe décharge dans les inteſtins. Cette humeur âcre en les picotant les agite, & leur ſert comme d'une eſpèce de lavement naturel, pour leur faire jeter les excrémens.

La rate eſt à l'oppoſite du foie, c'eſt une eſpèce de ſac ſpongieux, où le ſang eſt apporté par une groſſe artère, & rapporté par les veines, comme dans toutes les autres parties, ſans qu'on puiſſe remarquer dans ce ſang aucune différence d'avec celui qui paſſe par les autres artères, quoique l'antiquité trompée par la couleur brune de ce ſac, l'ait cru le réſervoir de l'humeur mélancolique, & lui ait par cette raiſon, attribué ces noirs chagrins, dont on ne peut dire le ſujet.

Derrière le foie & la rate & un peu au-deſſous ſont les deux reins, un de chaque côté; où ſont les deux reins, ſe ſéparent & s'amaſſent les ſéroſités, qui tombent dans la veſſie par deux petits tuyaux, qu'on appelle les uretères, & font les urines.

Au-deſſous de toutes ces parties ſont les inteſtins où par divers détours les excrémens ſe ſéparent, & tombent dans les lieux où la nature s'en décharge.

Les inteſtins ſont attachés & comme couſus aux extrémités du méſentère, auſſi ce mot ſignifie-t-il le milieu des entrailles.

Le méſentère eſt la partie qui s'appelle fraiſe dans les animaux, par le rapport qu'elle a aux fraiſes, qu'on portoit autrefois au cou.

C'eſt une grande membrane étendue à peu près

près en rond ; mais repliée plusieurs fois sur elle-même, ce qui fait que les intestins qui la bordent dans toute sa circonférence, se replient de la même sorte.

On voit sur le mésentère une infinité de petites veines plus déliées que des cheveux, qu'on appelle des veines lactées, à cause qu'elles contiennent une liqueur semblable au lait, blanche & douce comme lui, dont on verra dans la suite la génération.

Au reste, les veines lactées sont si petites, qu'on ne peut les apercevoir dans l'animal qu'en l'ouvrant un peu après qu'il a mangé, parce que c'est alors, comme il sera dit, qu'elles se rempliſſent de ce suc blanc, & qu'elles en prennent la couleur.

Au milieu du mésentère est une glande assez grande. Les veines lactées sortent toutes des intestins : & aboutissent à cette glande comme à leur centre.

Il paroît par la seule situation, que la liqueur dont ces veines sont remplies, leur doit venir des entrailles, & qu'elle est portée à cette glande, d'où elle est conduite en d'autres parties, qui seront marquées dans la suite.

Tous les intestins ont leur pellicule commune qu'on appelle le *péritoine*, qui les enveloppe, & qui contient divers vaisseaux, entr'autres, les ombilicaux, appelés ainsi, parce qu'ils se terminent au nombril. Ce sont ceux par où le sang & la nourriture sont portés au cœur de l'enfant, tant qu'il est dans le ventre de sa mère. Ensuite ils n'ont plus d'usage, & aussi se resserrent-ils tellement, qu'à peine les peut-on apercevoir dans la dissection.

Toute cette basse région qui commence à l'estomac, est séparée de la poitrine par une grande membrane musculeuse, ou, pour mieux dire, par un muscle qui s'appelle le diaphragme. Il s'étend

d'un côté à l'autre dans toute la circonférence des côtes.

Son principal uſage eſt de ſervir à la reſpiration. Pour l'aider, il ſe hauſſe & ſe baiſſe par un mouvement continuel, qui peut être hâté ou ralenti par diverſes cauſes.

En ſe baiſſant, il appuye ſur les inteſtins & les preſſe, ce qui a de grands uſages, qu'il faudra conſidérer en leur lieu.

Le diaphragme eſt percé pour donner paſſage aux vaiſſeaux qui doivent s'étendre dans les parties inférieures.

Le foie & la rate y ſont attachés. Quand il eſt ſecoué violemment, ce qui arrive quand nous rions avec éclat, la rate ſecouée en même temps, ſe purge des humeurs qui la ſurchargent. D'où vient qu'en certains états on ſe ſent beaucoup ſoulagé par un ris éclatant.

Voilà les parties principales, qui ſont renfermées dans la capacité de la poitrine, & dans le bas ventre. Outre cela, il y en a d'autres qui ſervent de paſſage pour conduire à celles-là.

V. Les paſſages qui conduiſent aux parties ci-deſſus décrites, c'eſt-à-dire, l'Œſophage, & la Trachée artère.

A l'entrée de la gorge ſont attachés l'œſophage, autrement le goſier & la trachée artère. Œſophago ſignifie en Grec ce qui porte la nourriture. Trachée artère & âpre artère, c'eſt la même choſe. Elle eſt ainſi appelée, à cauſe qu'étant compoſée de divers anneaux, le paſſage n'en eſt pas uni.

L'œſophage, ſelon ſon nom, eſt le conduit, par où les viandes ſont portées à l'eſtomac qui n'eſt qu'un alongement, ou, comme parle la Médecine, une dilatation de l'extrémité inférieure de l'œſophage. La ſituation & l'uſage de ce conduit, font voir qu'il doit traverſer le diaphragme.

La Trachée artère eſt le conduit par où l'air qu'on reſpire eſt porté dans le poumon, où elle ſe répand en une infinité de petites branches, qui

à la fin deviennent imperceptibles, ce qui fait que le poumon s'enfle tout entier par la reſpiration.

Le poumon repouſſant l'air par la Trachée artère avec effort, forme la voix, de la même ſorte qu'il ſe forme un ſon par un tuyau d'orgue. Avec l'air ſont auſſi pouſſées au-dehors les humidités ſuperflues, qui s'engendrent dans le poumon, & que nous crachons.

La Trachée artère a dans ſon entrée une petite languette, qui s'ouvre pour donner paſſage aux choſes qui doivent ſortir par cet endroit-là. Elle s'ouvre plus ou moins, ce qui ſert à former la voix, & diverſifier les tons.

La même languette ſe ferme exactement quand on avale, de ſorte que les viandes paſſent par-deſſus, pour aller dans l'œſophage, ſans entrer dans la Trachée artère qu'il faut laiſſer libre à la reſpiration. Car ſi l'aliment paſſoit de ce côté-là, on étoufferoit. Ce qui paroît par la violence qu'on ſouffre, & par l'effort qu'on fait, lorſque la Trachée artère étant un peu entr'ouverte, il y entre quelque goutte d'eau qu'on veut repouſſer.

La diſpoſition de cette languette étant telle qu'on la vient de voir, il s'enſuit qu'on ne peut jamais parler & avaler tout enſemble.

Au bas de l'eſtomac, & à l'ouverture qui eſt dans ſon fond, il y a une languette à peu près ſemblable, qui ne s'ouvre qu'en dehors. Preſſée par l'aliment qui ſort de l'eſtomac, elle s'ouvre, mais enſorte qu'elle empêche le retour aux viandes, qui continuent leur chemin le long d'un gros boyau, où commence à ſe faire la ſéparation des excrémens d'avec la bonne nourriture.

VI. Le cervëau & les organes des ſens.

Au-deſſus & dans la partie la plus haute de tout le corps, c'eſt-à-dire, dans la tête eſt le cerveau, deſtiné à recevoir les impreſſions des objets, & tout enſemble à donner au corps les mouvemens

néceſſaires pour les ſuivre, ou les fuir.

Par la liaiſon qui ſe trouve entre les objets & le mouvement progreſſif, il a fallu qu'où ſe termine l'impreſſion des objets, là ſe trouvât le principe & la cauſe de ce mouvement.

Le cerveau a été formé, pour réunir enſemble ces deux fonctions.

L'impreſſion des objets ſe fait par les nerfs qui ſervent aux ſentimens, & il ſe trouve que ces nerfs aboutiſſent tous au cerveau (*e*).

Les eſprits coulés dans les muſcles par les nerfs répandus dans tous les membres, font le mouvement progreſſif. Et on croit premièrement, que les eſprits ſont portés d'abord du cœur au cerveau, où ils prennent leur dernière forme. Et ſecondement, que les nerfs par où s'en fait la conduite, ont leur origine dans le cerveau, comme les autres.

Il ne faut donc point douter que la direction des eſprits, & par-là tout le mouvement progreſſif, n'ait ſa cauſe dans le cerveau. Et en effet, il eſt conſtant que le cerveau eſt attaqué dans les maladies où le corps eſt entrepris; telles que ſont

(*e*) Quelques célèbres Phyſiciens plus modernes, penſent au contraire, que le cerveau n'eſt qu'une ſubſtance molle & ſpongieuſe, qui ſert à humecter & à nourrir les racines des nerfs, comme celles des plantes le ſont dans la terre: en effet, les extrémités des nerfs qui aboutiſſent au cerveau, au cervelet, & à la moelle épinière qui en eſt un prolongement, reſſemblent à ces racines chevelues qui pompent la ſubſtance de la terre. Mais tous les nerfs traverſant le diaphragme dans leur plus grand diamètre, doivent lui communiquer de plus fortes impreſſions, que ces filets ſi déliés ne pourroient tranſmettre au cerveau. Tout homme attentif s'aperçoit aiſément d'une commotion ſubite du diaphragme, dans les accès violens de plaiſir ou de douleur. Il paroit donc que cet organe eſt le ſiége du *Senſorium commune.*

l'apoplexie & la paralyſie, & dans celles qui cauſent ces mouvemens irréguliers, qu'on appelle convulſions.

Comme l'action des objets ſur les organes des ſens, & l'impreſſion qu'ils font, devoit être continué juſqu'au cerveau, il a fallu que la ſubſtance en fût tout enſemble aſſez molle, pour recevoir les impreſſions, & aſſez ferme pour les conſerver. Et en effet, elle a tout enſemble ces deux qualités. *

Le cerveau a divers ſinus & anfractuoſités. Outre cela diverſes cavités qu'on appelle ventricules, choſes que les Médecins & Anatomiſtes démontrent plus aiſément, qu'ils n'en expliquent les uſages.

Il eſt diviſé en grand, & petit, appelé auſſi cervelet. Le premier vers la partie antérieure, & l'autre vers la partie poſtérieure de la tête.

La communication de ces deux parties du cerveau, eſt viſible par leur ſtructure : mais les dernières obſervations ſemblent faire voir, que la partie antérieure du cerveau eſt deſtinée aux opérations des ſens ; c'eſt auſſi là, que ſe trouvent les nerfs qui ſervent à la vue, à l'ouïe, au goût, & à l'odorat : Au lieu que du cervelet naiſſent les nerfs qui ſervent au toucher, & aux mouvemens, principalement à celui du cœur. Auſſi les bleſſures & les autres maux, qui attaquent cette partie, ſont-ils plus mortels, parce qu'ils vont directement au principe de la vie.

Le cerveau dans toute ſa maſſe eſt enveloppé

* Les Mémoires de l'Académie des Sciences nous apprennent qu'on a vu des animaux dont le cerveau étoit entièrement oſſifié, & qui ne paroiſſoient pas malades, lorſqu'on les livra au boucher. V. Mém. de l'Acad. des S. tom. 17 & 19.

de deux tuniques déliées & transparentes, dont l'une appelée *pie-mère*, est l'enveloppe immédiate qui s'insinue aussi dans tous les détours du cerveau, & l'autre est nommée *dure-mère*, à cause de son épaisseur & de sa consistance.

La *dure-mère* par les artères dont elle est remplie, est en battement continuel & bat aussi sans cesse le cerveau, dont les parties étant fort pressées, il s'ensuit que le sang & les esprits qui y sont contenus, sont aussi fort pressés & fort battus. Ce qui est une des causes de la distribution, & peut-être aussi du raffinement des esprits.

C'est ce battement de la *dure-mère*, qu'on ressent si fort dans les maux de tête, & qui causent des douleurs si violentes.

L'artifice de la Nature est inexplicable, à faire que le cerveau reçoive tant d'impressions, sans en être trop ébranlé. La disposition de cette partie y contribue, parce que par sa mollesse il ralentit le coup, & s'en laisse imprimer fort doucement.

La délicatesse extrême des organes des sens, aide aussi à produire un si bon effet, parce qu'ils ne pesent point sur le cerveau, & y font une impression fort tendre & fort douce.

Cela veut dire que le cerveau n'en est point blessé. Car au reste, cette impression ne laisse pas d'être forte à sa manière; & de causer des mouvemens assez grands, mais tellement proportionnés à la nature du cerveau, qu'il n'en est point offensé.

Ce seroit ici le lieu de considérer les parties qui composent l'œil, ses pellicules appelées tuniques, ses humeurs de différente nature, par lesquelles se font diverses réfractions des rayons, les muscles qui tournent l'œil, & le présentent diversement aux objets comme un miroir: les nerfs optiques qui se terminent en cette membrane dé-

liée qu'on nomme rétine, qui eſt tendue ſur le fond de l'œil, comme un velouté délicat & mince, & qui embraſſe l'humeur vitrée au-devant de laquelle eſt enchâſſée la partie de l'œil qu'on nomme le criſtallin, à cauſe qu'elle reſſemble à un beau criſtal.

Il faudroit auſſi remarquer la conſtruction tant extérieure qu'intérieure de l'oreille, & entr'autres choſes ce petit tambour appelé *tympan*, c'eſt-à-dire, cette pellicule ſi mince & ſi bien tendue, qui par un petit marteau d'une fabrique extraordinairement délicate, reçoit le battement de l'air, & le fait paſſer par ſes nerfs juſqu'au dedans du cerveau. Mais cette deſcription, auſſi-bien que celle des autres organes des ſens, ſeroit trop longue, & n'eſt pas néceſſaire pour notre ſujet.

VII. Les parties qui régnent par tout le corps, & premièrement des os.

Outre ces parties, qui ont leur région ſéparée, il y en a d'autres qui s'étendent & régnent par tout le corps, comme ſont les os, les artères, les veines, & les nerfs.

La plupart des os ſont d'une ſubſtance sèche & dure, incapable de ſe courber, & qui peut être caſſée plutôt que fléchie. Mais, quand ils ſont caſſés, ils peuvent être facilement remis, & la Nature y jette une glaire, comme une eſpèce de ſoudure, qui fait qu'ils ſe reprennent plus ſolidement que jamais. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les os, c'eſt leurs jointures, leurs ligamens, & les divers emboîtemens des uns dans les autres, par le moyen deſquels ils jouent & ſe meuvent.

Les emboîtemens les plus remarquables ſont ceux de l'épine du dos, qui régne depuis le chignon du cou juſqu'au croupion. C'eſt un enchaînement de petits os, emboîtés les uns dans les autres, en forme de double charnière, & ouverts au milieu pour donner entrée aux vaiſſeaux qui doivent y avoir leur paſſage. Il a fallu faire l'épine

du dos de plusieurs pièces, afin qu'on pût courber & dresser le corps, qui seroit trop roide, si l'épine étoit d'un seul os.

Le propre des os est de tenir le corps en état, & de lui servir d'appui. Ils sont dans l'architecture du corps humain, ce que sont les pièces de bois dans un bâtiment de charpente. Sans les os, tout le corps s'abattroit, & on verroit tomber par pièces toutes les parties. Ils en renferment les unes, comme le crâne, c'est-à-dire, l'os de la tête renferme le cerveau, & les côtes le poumon & le cœur. Ils en soutiennent les autres, comme les os des bras & des cuisses soutiennent les chairs qui y sont attachées.

Le cerveau est contenu dans plusieurs os joints ensemble, de manière qu'ils ne font qu'une boîte continue. Mais s'il en eût été de même du poumon, cet os auroit été trop grand, par conséquent ou trop fragile, ou trop solide, pour se remuer au mouvement des muscles qui devoient dilater ou resserrer la poitrine. C'est pourquoi il a fallu faire ce coffre de la poitrine de plusieurs pièces, qu'on appelle côtes. Elles tiennent ensemble par les peaux qui leur sont communes, & sont plus pliantes que les autres os, pour être capables d'obéir aux mouvemens, que leurs muscles leur devoient donner.

Le crâne a beaucoup de choses qui lui sont particulières. Il a en haut ses sutures, où il est un peu entr'ouvert, pour laisser évaporer les fumées du cerveau, & servir à l'insertion de l'une de ses enveloppes, c'est-à-dire, de la *dure-mère*. Il a aussi ses deux tables, étant composé de deux couches d'os posées l'une sur l'autre avec un artifice admirable, entre lesquelles s'insinuent les artères & les veines qui leur portent la nourriture.

Les artères, les veines, & les nerfs, sont

joints enſemble, & ſe répandent par tout le corps juſqu'aux moindres parties.

VIII. Les artères, les veines, & les nerfs.

Les artères & les veines ſont des vaiſſeaux, qui portent par tout le corps, pour en nourrir toutes les parties, cette liqueur qu'on appelle ſang: de ſorte qu'elles-mêmes, pour être nourries, ſont pleines d'autres petites artères & d'autres petites veines, & celles-là d'autres encore, juſques au terme que Dieu ſeul peut ſavoir. Et toutes ces veines & ces artères compoſent avec les nerfs, qui ſe ſubdiviſent de la même ſorte, un tiſſu vraiment merveilleux & inimitable.

Il y a aux extrémités des artères & des veines, de ſecrètes communications, par où le ſang paſſe continuellement des unes dans les autres.

Les artères le reçoivent du cœur, & les veines l'y reportent. C'eſt pourquoi, à l'ouverture des artères, & à l'embouchure des veines du côté du cœur, il y a des valvules, ou ſoupapes, qui ne s'ouvrent qu'en un ſens, & qui ſelon le ſens dont elles ſont tournées, donnent le paſſage, ou empêchent le retour. Celles des artères ſe trouvent diſpoſées, de ſorte qu'elles peuvent recevoir le ſang en ſortant du cœur: & celles des veines au contraire, de ſorte qu'elles ne peuvent que le rendre au cœur ſans le pouvoir jamais recevoir immédiatement du cœur. Et il y a par intervalles le long des artères & des veines, des valvules de même nature, qui ne permettent pas au ſang, une fois paſſé, de remonter au lieu d'où il eſt venu: tellement qu'il eſt forcé par le nouveau ſang qui ſurvient ſans ceſſe, d'aller toujours en avant, & de rouler ſans fin par tout le corps.

Mais ce qui aide le plus à cette circulation, c'eſt que les artères ont un battement continu, & ſemblable à celui du cœur, & qui le ſuit. C'eſt ce qui s'appelle le pouls.

Et il eſt aiſé d'entendre que les artères doivent s'enfler au battement du cœur, qui jette du ſang dedans. Mais outre cela, on a remarqué que par leur compoſition elles ont, comme le cœur, un battement qui leur eſt propre.

On peut entendre ce battement, ou en ſuppoſant que leurs fibres une fois enflées par le ſang que le cœur y jette, font ſur elles-mêmes une eſpèce de reſſort, ou qu'elles ſont tournées de ſorte, qu'elles ſe remuent comme le cœur même à la manière des muſcles.

Quoiqu'il en ſoit, l'artère peut être conſidérée, comme un cœur répandu par-tout, pour battre le ſang & le pouſſer en avant, & comme un reſſort, ou un muſcle monté, pour ainſi parler, ſur le mouvement du cœur, & qui doit battre en même cadence.

Il paroît donc, que par la ſtructure & le battement de l'artère, le ſang doit toujours avancer dans ce vaiſſeau, & d'ailleurs l'artère battant ſans relâche ſur la veine qui lui eſt conjointe, y doit faire le même effet que ſur elle-même, quoique non de même force; c'eſt-à-dire, qu'elle y doit battre le ſang, & le pouſſer continuellement de valvule en valvule, ſans le laiſſer repoſer un ſeul moment.

Et par-là il a fallu que l'artère qui devoit avoir un battement ſi continuel & ſi ferme, fût d'une conſiſtance plus ſolide & plus dure que la veine, joint que l'artère qui reçoit le ſang, comme il vient du cœur, c'eſt-à-dire, plus échauffé & plus vif, a dû encore pour cette raiſon, être d'une ſtructure plus forte, pour empêcher que cette liqueur n'échappât en abondance par ſon extrême ſubtilité, & ne rompît ſes vaiſſeaux, à la manière d'un vin fumeux.

Il n'eſt pas poſſible de s'empêcher d'admirer la

ſageſſe de la Nature, qui ici, comme par tout ailleurs, forme les parties de la manière qu'il faut, pour les effets auxquels on les voit manifeſtement deſtinés.

Il y a à la baſe du cœur deux artères & deux principales veines, d'où naiſſent toutes les autres. La plus grande artère s'appelle l'*aorte :* la plus grande veine s'appelle la *veine-cave.* L'aorte porte le ſang par tout le corps, excepté le cœur & le poumon; la veine-cave le reporte de tout le corps, excepté du cœur & du poumon : l'aorte ſort du ventricule gauche, la cave aboutit au ventricule droit; du même ventricule ſort l'artère du poumon moindre dans les adultes que l'aorte, auſſi ne porte-t-elle que la portion du ſang venal deſtiné au poumon. La veine du poumon aboutit au ventricule gauche, auſſi ne rapporte-t-elle que le ſang venal deſtiné au poumon, & par lui rendu artériel par le mélange de l'air reſpiré dans cette partie.

Le cœur eſt nourri par une artère particulière qui n'a nulle communication immédiate avec l'aorte, & reçoit le ſang du ventricule gauche; & le reſte du ſang deſtiné à la nourriture, eſt rapporté par une veine particulière qui n'a nulle communication immédiate avec le cœur, & rend ſon ſang dans le ventricule droit.

Immédiatement en ſortant du cœur, l'*aorte*, & la grande veine envoient une de leurs branches dans le cerveau, & c'eſt par-là que s'y fait ce tranſport ſoudain des eſprits, dont il a été parlé.

Les nerfs ſont comme de petites cordes, ou plutôt comme de petits filets, qui commencent par le cerveau, & s'étendent par tout le corps, juſqu'aux dernières extrémités.

Par tout où il y a des nerfs, il y a quelque ſentiment, & par-tout où il y a du ſentiment, il s'y

rencontre des nerfs, comme le propre organe des ſens.

La cavité des nerfs eſt remplie d'une certaine moelle, qu'on dit être de même nature que le cerveau, à travers de laquelle les eſprits peuvent aiſément continuer leur cours.

Par-là ſe voient deux uſages principaux des nerfs. Ils ſont premièrement les organes propres du ſentiment. C'eſt pourquoi à chaque partie qui eſt le ſiége de quelqu'un des ſens, il y a des nerfs deſtinés pour ſervir au ſentiment. Par exemple, il y a aux yeux les nerfs optiques : les auditifs aux oreilles : les olfactifs aux narines, & les guſtatifs à la langue. Ces nerfs ſervent aux ſens ſitués dans ces parties ; & comme le toucher ſe trouve par tout le corps, il y a auſſi des nerfs répandus par tout le corps.

Ceux qui vont ainſi par tout le corps en ſortant du cerveau, paſſent le long de l'épine du dos, d'où ils ſe partagent & s'étendent dans toutes les parties.

Le ſecond uſage des nerfs n'eſt guère moins important. C'eſt de porter par tout le corps les eſprits qui font agir les muſcles, & cauſent tous les mouvemens.

Ces mêmes nerfs répandus par-tout, qui ſervent au toucher, ſervent auſſi à cette conduite des eſprits dans tous les muſcles. Mais les nerfs que nous avons conſidérés comme les propres organes des quatre autres ſens, n'ont point cet uſage.

Et il eſt à remarquer que les nerfs qui ſervent au toucher, ſe trouvent même dans les parties qui ſervent aux autres ſens ; dont la raiſon eſt que ces parties-là ont avec leur ſentiment propre celui du toucher. Les yeux, les oreilles, les narines & la langue, peuvent recevoir des impreſſions qui ne dépendent que du toucher ſeul, & d'où naiſſent les douleurs auxquelles ni les couleurs, ni les ſons,

ni les odeurs, ni le goût n'ont aucune part.

Ces parties ont auſſi des mouvemens, qui demandent d'autres nerfs que ceux qui ſervent immédiatement à leurs ſenſations particulières. Par exemple, les mouvemens des yeux qui ſe tournent de tant de côtés, & ceux de la langue qui paroiſſent ſi divers dans la parole, ne dépendent en aucune ſorte des nerfs qui ſervent au goût & à la vue. Et auſſi y en trouve-t'on beaucoup d'autres: par exemple, dans les yeux, les nerfs moteurs, & les autres que démontre l'Anatomie.

Les parties que nous venons de décrire ont toutes, ou preſque toutes, de petits paſſages qu'on appelle pores, par où s'échappent & s'évaporent les matières les plus légères & les plus ſubtiles, par un mouvement qu'on appelle tranſpiration.

Après avoir parlé des parties qui ont de la conſiſtance, il faut parler maintenant des liqueurs & des eſprits.

IX. Le ſang, & les eſprits.

Il y a une liqueur qui arroſe tout le corps, & qu'on appelle ſang.

Cette liqueur eſt mêlée dans toute ſa maſſe de beaucoup d'autres liqueurs, telles que ſont la bile & les ſéroſités. Celle qui eſt rouge qu'on voit à la fin ſe figer dans une palette, & qui en occupe le fond, eſt celle qu'on appelle proprement le ſang.

C'eſt par cette liqueur que la chaleur ſe répand & s'entretient. C'eſt d'elle que ſe nourriſſent toutes les parties; & ſi l'animal ne ſe réparoit continuellement par cette nourriture, il périroit.

C'eſt un grand ſecret de la nature, de ſavoir comment le ſang s'échauffe dans le cœur.

Et d'abord on peut penſer que le cœur étant extrêmement chaud, le ſang s'y échauffe & s'y dilate, comme l'eau dans un vaiſſeau déjà échauffé.

Et ſi la chaleur du cœur, qu'on ne trouve guère plus grande que celle des autres parties, ne ſuffit

pas pour cela, on y peut ajouter deux choſes : l'une, que le ſang ſoit compoſé, ou en ſon tout, ou en partie d'une matière de la nature de celles qui s'échauffent par le mouvement. Et déjà on le voit fort mêlé de bile, matière ſi aiſée à échauffer, & peut-être que le ſang même dans ſa propre ſubſtance, tient de cette qualité. De ſorte qu'étant, comme il eſt, continuellement battu, premièrement par le cœur, & enſuite par les artères, il vient à un degré de chaleur conſidérable.

L'autre choſe qu'on peut dire, eſt qu'il ſe fait dans le cœur une fermentation du ſang.

On appelle fermentation, lorſqu'une matière s'enfle par une eſpèce de bouillonnement, c'eſt-à-dire, par la dilatation de ſes parties intérieures. Ce bouillonnement ſe fait par le mélange d'une autre matière, qui ſe répand & s'inſinue entre les parties de celle qui eſt fermentée, & qui les pouſſant du dedans au dehors, leur donne une plus grande circonférence. C'eſt ainſi que le levain enfle la pâte.

On peut donc penſer que le cœur mêle dans le ſang une matière quelle qu'elle ſoit, capable de le fermenter, ou même ſans chercher plus loin, qu'après que l'artère a reçu le ſang que le cœur y pouſſe, quelque partie reſtée dans le cœur, ſert de ferment au nouveau ſang que la veine y décharge auſſitôt après, comme un peu de vieille pâte aigrie fermente & enfle la nouvelle.

Soit donc qu'une de ces cauſes ſuffiſe, ſoit qu'il faille les joindre toutes enſemble, ou que la nature ait encore quelqu'autre ſecret inconnu aux hommes, il eſt certain que le ſang s'échauffe beaucoup dans le cœur, & que cette chaleur entretient la vie.

Car d'un ſang refroidi, il ne s'engendre plus d'eſprits ; ainſi le mouvement ceſſe, & l'animal meurt.

Le ſang doit avoir une certaine conſiſtance médiocre ; & quand il eſt, ou trop ſubtil, ou trop épais, il en arrive divers maux à tout le corps.

Il bouillonne quelquefois extraordinairement, & ſouvent il s'épaiſſit avec excès, ce qui lui doit arriver par le mélange de quelque liqueur.

Et il ne faut pas croire que cette liqueur qui peut, ou épaiſſir tout le ſang, ou le faire bouillonner, ſoit toujours en grande quantité. L'expérience faiſant voir combien peu il faut de levain pour enfler beaucoup de pâte, & que ſouvent une ſeule goutte d'une certaine liqueur, agite & fait bouillir une quantité beaucoup plus grande d'une autre.

C'eſt par-là qu'une goutte de venin entrée dans le ſang, en fige toute la maſſe, & nous cauſe une mort certaine. Et on peut croire de même qu'une goutte de liqueur d'une autre nature, fera bouillonner tout le ſang. Ainſi ce n'eſt pas toujours la trop grande quantité de ſang, mais c'eſt ſouvent ſon bouillonnement qui le fait ſortir des veines, & qui cauſe le ſaignement du nez, ou les autres accidents ſemblables, qu'on ne guérit pas toujours en tirant du ſang, mais en trouvant ce qui eſt capable de le rafraîchir & de le calmer.

Nous avons déjà dit du ſang, qu'il a un cours perpétuel du cœur dans les artères, des artères dans les veines, & des veines encore dans le cœur, d'où il eſt jeté de nouveau dans les artères; & toujours de même tant que l'animal eſt vivant.

Ainſi c'eſt le même ſang qui eſt dans les artères & dans les veines, avec cette différence que le ſang artériel ſortant immédiatement du cœur, doit être plus chaud, plus ſubtil & plus vif; au lieu que celui des veines eſt plus tempéré & plus épais. Il ne laiſſe pas d'avoir ſa chaleur, mais plus modérée, & ſe figeroit tout à fait, s'il croupiſ-

ſoit dans les veines, & s'il ne venoit bientôt ſe réchauffer dans le cœur.

Le ſang artériel a encore cela de particulier, que quand l'artère eſt piquée, on le voit ſaillir comme par bouillons, & à diverſes repriſes, ce qui eſt cauſé par le battement de l'artère.

Toutes les humeurs, comme la bile, la lymphe ou ſérosité, coulent avec le ſang dans les mêmes vaiſſeaux, & en ſont auſſi ſéparées en certaines parties du corps, ainſi qu'il a été dit. Ces humeurs ne ſont de différentes qualités, par leur propre nature, que ſelon qu'elles ſont diverſement préparées; &, pour ainſi dire, criblées. C'eſt de cette maſſe commune que ſont empreintes & formées la ſalive, les urines, les ſueurs, les eaux contenues dans les vaiſſeaux lymphatiques qu'on trouve auprès des veines: celles qui rempliſſent les glandes de l'eſtomac, par exemple, qui ſervent tant à la digeſtion; ces larmes enfin que la nature fournit à certains tuyaux auprès des yeux, pour les humecter.

X. Le ſommeil, la veille, & la nourriture.

Les eſprits ſont la partie la plus vive & la plus agitée du ſang, & mettent en action toutes les parties.

Quand les eſprits ſont épuiſés à force d'agir, les nerfs ſe détendent, tout ſe relâche, l'animal s'endort, & ſe délaiſſe du travail & de l'action où il eſt ſans ceſſe, pendant qu'il veille.

Le ſang & les eſprits ſe diſſipent continuellement, & ont auſſi beſoin d'être réparés.

Pour ce qui eſt des eſprits, il eſt aiſé de concevoir, qu'étant ſi ſubtils & ſi agités, ils paſſent à travers les pores, & ſe diſſipent d'eux-mêmes par leur propre agitation.

On peut auſſi aiſément comprendre, que le ſang à force de paſſer & de repaſſer dans le cœur, s'évaporeroit à la fin. Mais il y a une raiſon particulière

culière de la dissipation du sang, tirée de la nourriture.

Les parties de notre corps doivent bien avoir quelque consistance. Mais si elles n'avoient aussi quelque mollesse, elles ne seroient pas assez maniables, ni assez pliantes pour faciliter le mouvement. Etant donc, comme elles sont, assez tendres, elles se dissipent & se consument facilement, tant par leur propre chaleur, que par la perpétuelle agitation des corps qui les environnent. C'est pour cela qu'un corps mort, par la seule agitation de l'air auquel il est exposé, se corrompt & se pourrit. Car l'air ainsi agité, ébranlant ce corps mort par le dehors, & s'insinuant dans les pores par sa subtilité, à la fin l'altère & le dissout. Le même arriveroit à un corps vivant, s'il n'étoit réparé par la nourriture.

Ce renouvellement des chairs & des autres parties du corps, paroît principalement dans la guérison des blessures, qu'on voit se fermer, & en même temps les chairs revenir par une assez prompte régénération.

Cette réparation se fait par le moyen du sang qui coule dans les artères, dont les plus subtiles parties s'échappant par les pores, dégouttent sur tous les membres, où elles se prennent, s'y attachent, & les renouvellent. C'est par-là que le corps croît & s'entretient, comme on voit les plantes & les fleurs croître & s'entretenir par l'eau de la pluie. Ainsi le sang toujours employé à nourrir & à réparer l'animal, s'épuiseroit aisément s'il n'étoit lui-même réparé, & la source en seroit bientôt tarie.

La nature y a pourvu par les alimens qu'elle nous a préparés, & par les organes qu'elle a disposés pour renouveler le sang, & par le sang tout le corps.

L'aliment commence premièrement à s'amollir dans la bouche par le moyen de certaines eaux épreintes des glandes qui y aboutissent. Ces eaux détrempent les viandes, & font qu'elles peuvent plus facilement être brisées & broyées par les mâchoires, ce qui est un commencement de digestion.

De là elles sont portées par l'œsophage dans l'estomac, où il coule dessus d'autres sortes d'eaux épreintes d'autres glandes, qui se voient en nombre infini dans l'estomac même. Par le moyen de ces eaux, & à la faveur de la chaleur du foie, les viandes se cuisent dans l'estomac, à peu près comme elles feroient dans une marmite mise sur le feu. * Ce qui se fait d'autant plus facilement, que ces eaux de l'estomac sont de la nature des eaux fortes, car elles ont la vertu d'inciser les viandes, & les coupent si menues, qu'il n'y a plus rien de l'ancienne forme.

* On y ajoute encore la trituration, ou l'action de l'estomac sur les alimens pour les broyer.

C'est ce qui s'appelle la digestion, qui n'est autre chose que l'altération que souffre l'aliment dans l'estomac, pour être disposé à s'incorporer à l'animal.

Cette matière digérée blanchit & devient comme liquide. C'est ce qui s'appelle le chyle.

Il est porté de l'estomac au boyau qui est au-dessous, & où se commence la séparation du pur & de l'impur, laquelle se continue tout le long des intestins.

Elle se fait par le pressement continuel que cause la respiration, & le mouvement du diaphragme sur les boyaux. Car étant ainsi pressés, la matière dont ils sont pleins, est contrainte de couler dans toutes les ouvertures qu'elle trouve dans son passage; ensorte que les veines lactées, qui sont attachées aux boyaux, ne peuvent manquer d'être remplies par ce mouvement.

Mais comme elles sont fort minces, elles ne

peuvent recevoir que les parties les plus délicates, qui exprimées par le preſſement des inteſtins, ſe jettent dans ces veines, & y forment cette liqueur blanche, qui les remplit & les colore, pendant que le plus groſſier par la force du même preſſement, continue ſon chemin dans les inteſtins, juſqu'à ce que le corps en ſoit déchargé.

Car il y a quelques valvules diſpoſées d'eſpace en eſpace dans les grands boyaux, qui empêchent également la matière de remonter, & de deſcendre trop vîte, & on remarque outre cela, un mouvement vermiculaire de haut en bas, qui détermine la matière à prendre un certain cours.

La liqueur des veines lactées eſt celle, que la nature prépare pour la nourriture de l'animal. Le reſte eſt le ſuperflu, & comme le marc qu'elle rejette, qu'on appelle auſſi par cette raiſon excrément.

Ainſi ſe fait la ſéparation du liquide d'avec le groſſier, & du pur d'avec l'impur, à peu près de la même ſorte que le vin & l'huile s'expriment du raiſin & de l'olive preſſée, ou comme la fleur de farine par un ſas plutôt que le ſon, ou que certaines liqueurs paſſées par une chauſſe, ſe clarifient, & y laiſſent ce qu'elles ont de plus groſſier.

Les détours des boyaux, repliés les uns ſur les autres, font que la matière digérée dans l'eſtomac, ſéjourne plus long-temps dans les boyaux, & donne tout le loiſir néceſſaire à la reſpiration, pour exprimer tout le bon ſuc, enſorte qu'il ne ſe perde aucune partie.

Il arrive auſſi par ces détours, & par la diſpoſition intérieure des boyaux, que l'animal ayant une fois pris nourriture, peut demeurer long-temps ſans en prendre de nouvelle, parce que le ſuc épuré qui le nourrit eſt long-temps à s'expri-

mer, ce qui fait durer la distribution, & empêche la faim de revenir sitôt.

Et on remarque que les animaux qu'on voit presque toujours affamés, comme, par exemple, les loups ont les intestins fort droits. D'où il arrive que l'aliment digéré y séjourne peu, & que le besoin de manger est pressant, & revient souvent.

Comme les entrailles pressées par la respiration, jettent dans les veines lactées la liqueur dont nous venons de parler, ces veines pressées par la même force, la poussent au milieu du mésentère, dans la glande où nous avons dit qu'elles aboutissent, d'où le même pressement les porte dans un certain réservoir, nommé *le réservoir de Pequet*, du nom d'un fameux Anatomiste de nos jours, qui l'a découvert.

De là, il passe dans un long vaisseau, qui, par la même raison, est appelé le canal, ou *le conduit de Pequet*: ce vaisseau étendu le long de l'épine du dos, aboutit un peu au-dessus du cou, à une des veines qu'on appelle sous-clavières, d'où il est porté dans le cœur, & là il prend tout à fait la forme de sang.

Il sera aisé de comprendre comme le chyle est élevé à cette veine, si on considère que le long de *ce vaisseau de Pequet*, il y a des valvules disposées par intervalles, qui empêchent cette liqueur de descendre, & que d'ailleurs elle est continuellement poussée en haut, tant par la matière qui vient en abondance des veines lactées, que par le mouvement du poumon, qui fait monter ce suc en pressant le vaisseau où il est contenu.

Il n'est pas croyable à combien de choses sert la respiration. Elle rafraîchit le cœur & le sang: elle entraîne avec elle, & pousse dehors les fumées qu'excite la chaleur du cœur: elle fournit l'air dont se forme la voix & la parole: elle aide

par l'air qu'elle attire à la génération des esprits : elle pousse le chyle des entrailles dans les veines lactées, de là dans la glande du mésentère, ensuite dans le *réservoir & dans le canal de Pequet*, & enfin dans la sous-clavière, & en même temps elle facilite l'éjection des excrémens, toujours en pressant les intestins.

Voilà quelle est à peu près la disposition du corps, & l'usage de ses parties, parmi lesquelles il paroît que le cœur & le cerveau sont les principales, & celles, pour ainsi dire, qui menent toutes les autres.

XI. Le cœur & le cerveau sont les deux maîtresses parties.

Ces deux maîtresses parties influent dans tout le corps. Le cœur y renvoie par tout le sang dont il est nourri, & le cerveau y distribue de tous côtés les esprits, par lesquels il est remué.

Au premier la nature a donné les artères & les veines pour la distribution du sang, & elle a donné les nerfs au second pour l'administration des esprits.

Nous avons vû que la fabrique des esprits se commence par le cœur, lorsque battant le sang & l'échauffant, il en élève les parties les plus subtiles au cerveau, qui les perfectionne, & qui ensuite en renvoie au cœur ce qui est nécessaire, pour produire son battement.

Ainsi ces deux maîtresses parties, qui mettent, pour ainsi dire, tout le corps en action, s'aident mutuellement dans leurs fonctions, puisque sans le sang que le cœur envoie au cerveau, le cerveau n'auroit pas de quoi former les esprits, & que le cœur aussi n'auroit point de mouvement, sans les esprits que le cerveau lui renvoie.

Dans ce secours nécessaire que se donnent ces deux parties, laquelle des deux commence? c'est ce qu'il est mal-aisé de déterminer, & il faudroit pour cela avoir recours à la première formation de l'animal.

Pour entendre ce qu'il y a ici de plus constant,

il faut penſer, avant toutes choſes, que le fœtus, ou l'embrion, c'eſt-à-dire, l'animal qui ſe forme, eſt engendré d'autres animaux déjà formés & vivans, où il y a par conſéquent du ſang & des eſprits déjà tous faits, qui peuvent ſe communiquer à l'animal qui commence.

On voit en effet que l'embrion eſt nourri du ſang de la mère qui le porte. On peut donc penſer que ce ſang étant conduit dans le cœur de ce petit animal qui commence d'être, s'y échauffe & s'y dilate par la chaleur naturelle à cette partie; que de là paſſe au cerveau ce ſang ſubtil qui achève de s'y former en eſprit, en la manière qui a été dite, que ces eſprits revenus au cœur par les nerfs, cauſent ſon premier battement, qui ſe continue enſuite à peu près comme celui d'une pendule, après une première vibration.

On peut penſer auſſi, & peut-être plus vraiſemblablement que l'animal étant tiré des ſemences pleines d'eſprits, le cerveau, par ſa première conformation, en peut avoir ce qui lui en faut, pour exciter dans le cœur cette première pulſation, d'où ſuivent toutes les autres.

Quoi qu'il en ſoit, l'animal qui ſe forme, venant d'un animal déjà formé, on peut aiſément comprendre que le mouvement ſe continue de l'un à l'autre, & que le premier reſſort dont Dieu a voulu que tout dépendît étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours.

Au reſte, outre les parties que nous venons de conſidérer dans le corps, il y en a beaucoup d'autres connues & inconnues à l'eſprit humain; mais ceci ſuffit pour entendre l'admirable économie de ce corps, ſi ſagement & ſi délicatement organiſé, & les principaux reſſorts par leſquels s'exercent les opérations.

XII. La ſanté, la

Quand le corps eſt en bon état, & dans ſa

disposition naturelle, c'est ce qui s'appelle santé. La maladie au contraire est la mauvaise disposition du tout, ou de ses parties. Que si l'économie du corps est tellement troublée, que les fonctions naturelles cessent tout-à-fait, la mort de l'animal s'ensuit.

maladie ; la mort, & à propos des maladies, les passions, en tant qu'elles regardent le corps.

Cela doit arriver précisément, quand les deux maîtresses pièces, c'est-à-dire, le cerveau & le cœur sont hors d'état d'agir, c'est-à-dire, quand le cœur cesse de battre, & que le cerveau ne peut plus exercer cette action, quelle qu'elle soit, qui envoie les esprits au cœur.

Car encore que le concours des autres parties soit nécessaire pour nous faire vivre, la cessation de leur action nous fait languir ; mais ne nous tue pas tout à coup, au lieu que quand l'action du cerveau ou du cœur cesse tout à fait, on meurt à l'instant.

Or, on peut en général concevoir trois choses capables de causer dans ces deux parties cette cessation. La première, si elles sont, ou altérées dans leur substance, ou dérangées dans leur composition. La seconde, si les esprits qui sont, pour ainsi dire, l'ame du ressort, viennent à manquer. La troisième, si ne manquant pas, & se trouvant préparés, ils sont empêchés par quelqu'autre cause, de couler, ou du cerveau dans le cœur, ou du cœur dans le cerveau.

Il semble que toute machine doive cesser par une de ces causes. Car, ou le ressort se rompt, comme les tuyaux dans un orgue, & les roues ou les meules dans un moulin, ou le moteur cesse, comme si la rivière qui fait aller les roues, est détournée, ou que le soufflet qui pousse l'air dans l'orgue, soit brisé, ou le moteur, ou le mobile étant en état, l'action de l'un sur l'autre est empêchée par quelqu'autre corps, comme si quelque

chose au-dedans de l'orgue empêche le vent d'y entrer, ou que l'eau & toutes les roues étant comme il faut, quelque corps interposé en un endroit principal, empêche le jeu.

Appliquons ceci au corps de l'homme, machine sans comparaison plus composée & plus délicate; mais, en ce que l'homme a de corporel, pure machine : on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent, si les esprits, qui sont le moteur s'éloignent, ou si les ressorts étant en état, & les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause.

S'il arrive par quelque coup que le cerveau ou le cœur soient entamés, & que la continuité des filets soit interrompue; & sans entamer la substance, si le cerveau, ou se ramollit, ou se dessèche excessivement, ou que par un accident semblable, les fibres du cœur se roidissent, ou se relâchent tout à fait, alors l'action de ces deux ressorts, d'où dépend tout le mouvement, ne subsiste plus, & toute la machine est arrêtée.

Mais quand le cerveau & le cœur demeureroient en leur entier, dès là que les esprits manquent, les ressorts cessent, faute de moteur. Et quand il se formeroit des esprits conditionnés comme il faut, si les tuyaux par où ils doivent passer, ou resserrés, ou remplis de quelque autre chose, leur ferment l'entrée, ou le passage, c'est de même que s'ils n'étoient plus. Ainsi le cerveau & le cœur, dont l'action & la communication nous font vivre, restent sans force, le mouvement cesse dans son principe, toute la machine demeure, & ne se peut plus rétablir.

Voilà ce qu'on appelle mort, & les dispositions à cet état s'appellent maladies.

Ainsi toute altération dans le sang, qui l'empêche de fournir pour les esprits une matière louable,

rend le corps malade. Et ſi la chaleur naturelle, ou étouffée par la trop grande épaiſſeur du ſang, ou diſſipée par ſon exceſſive ſubtilité, n'envoie plus d'eſprits, il faut mourir : tellement qu'on peut définir la mort, la ceſſation du mouvement dans le ſang & dans le cœur.

Outre les altérations qui arrivent dans le corps par les maladies, il y en a qui ſont cauſées par les paſſions, qui à vrai dire, ſont une eſpèce de maladie. Il ſeroit trop long d'expliquer ici toutes ces altérations, & il ſuffit d'obſerver en général qu'il n'y a point de paſſion qui ne faſſe quelque changement dans les eſprits, & par les eſprits dans le cœur & dans le ſang. Et c'eſt une ſuite néceſſaire de l'impreſſion violente que certains objets font dans le cerveau.

De là il arrive néceſſairement que quelques-unes des paſſions les y excitent, & les y agitent avec violence, & que les autres les y ralentiſſent. Les unes par conſéquent les font couler plus abondamment dans le cœur, & les autres moins. Celles qui les font abonder, comme la colère & l'audace, les répandent avec profuſion, & les pouſſent de tous côtés au-dedans & au-dehors. Celles qui tendent à les ſupprimer & à les retenir, telles que ſont la triſteſſe, & le déſeſpoir, les retiennent ſerrés au-dedans, comme pour les ménager.

De là naiſſent dans le cœur & dans le pouls des battemens les uns plus lents, les autres plus vîtes, les uns incertains & inégaux, & les autres plus meſurés, d'où il arrive dans le ſang divers changemens, & de là conſéquemment de nouvelles altérations dans les eſprits. Les membres extérieurs reçoivent auſſi de différentes diſpoſitions. Quand on eſt attaqué, le cerveau envoie plus d'eſprits aux bras & aux mains, & c'eſt ce qui fait qu'on eſt plus fort dans la colère. Dans cette

passion, les muscles s'affermissent, les nerfs se bandent, les poings se ferment, tout se tourne à l'ennemi pour l'écraser, & le corps est disposé à se ruer sur lui de tout son poids. Quand il s'agit de poursuivre un bien, ou de fuir un mal pressant, les esprits accourent avec abondance aux cuisses & aux jambes pour hâter la course, tout le corps soutenu par leur extrême vivacité devient plus léger: ce qui a fait dire au Poëte, parlant d'Apollon & Daphné: *Hic spe celer, illa timore.* Si un bruit un peu extraordinaire menace de quelque coup, on s'éloigne naturellement de l'endroit d'où vient le bruit, en y jetant l'œil, afin d'esquiver plus facilement, & quand le coup est reçu, la main se porte aussitôt aux parties blessées, pour ôter, s'il se peut, la cause du mal, tant les esprits sont disposés dans les passions, à seconder promptement les membres qui ont besoin de se mouvoir.

Par l'agitation du dedans, la disposition du dehors est toute changée. Selon que le sang accourt au visage, ou s'en retire, il y paroît, ou rougeur, ou pâleur. Ainsi on voit dans la colère les yeux allumés, on y voit rougir le visage, qui au contraire pâlit dans la crainte. La joie & l'espérance en adoucissent les traits, ce qui répand sur le front une image de sérénité. La colère & la tristesse, au contraire, les rendent plus rudes, & leur donnent un air, ou plus farouche, ou plus sombre. La voix change aussi en diverses sortes. Car selon que le sang ou les esprits coulent plus ou moins dans le poumon, dans les muscles qui l'agitent, & dans la trachée-artère par où il respire l'air, ces parties, ou dilatées, ou pressées diversement, poussent tantôt des sons éclatans, tantôt des cris aigus, tantôt des voix confuses, tantôt de longs gémissemens, tantôt des soupirs entre-coupés. Les larmes accompagnent de tels états, lorsque

les tuyaux qui en sont la source, sont dilatés, ou pressés à une certaine mesure, si le sang refroidi, & par là épaissi, se porte lentement au cerveau, & lui fournit moins de matière d'esprits qu'il ne faut; ou si au contraire étant ému & échauffé plus qu'à l'ordinaire, il en fournit trop, il arrivera tantôt des tremblemens & des convulsions, tantôt des langueurs & des défaillances. Les muscles se relâcheront, & on se sentira prêts à tomber. Ou bien les fibres même de la peau qui couvre la tête, faisant alors l'effet des muscles & se resserrant excessivement, la peau se retirant sur elle-même fera dresser les cheveux, dont elle enforme la racine, & causera ce mouvement qu'on appelle horreur. Les Physiciens expliquent en particulier toutes ces altérations; mais c'est assez pour notre dessein d'en avoir remarqué en général la nature, les causes, les effets, & les signes.

Les passions à les regarder seulement dans le corps, semblent n'être autre chose qu'une agitation extraordinaire des esprits, ou du sang, à l'occasion de certains objets qu'il faut fuir, ou poursuivre.

Ainsi la cause des passions doit être l'impression & le mouvement, qu'un objet de grande force fait dans le cerveau.

De là suit l'agitation des esprits & du sang, dont l'effet naturel doit être de disposer le corps de la manière qu'il faut pour fuir l'objet ou le suivre; mais cet effet est souvent empêché par accident.

Les signes des passions, qui en sont aussi des effets, mais moins principaux, c'est ce qui en paroît au-dehors, tels sont les larmes, les cris, & les autres changemens, tant de la voix, que des yeux & du visage.

Car comme il est de l'institution de la nature,

que les passions des uns fassent impression sur les autres, par exemple, que la tristesse de l'un excite la pitié de l'autre, que lorsque l'un est disposé à faire du mal par la colère, l'autre soit disposé en même temps, ou à la défense, ou à la retraite, & ainsi du reste; il a fallu que les passions n'eussent pas seulement de certains effets au-dedans; mais qu'elles eussent encore au-dehors chacune son propre caractère, dont les autres hommes pussent être frappés.

Et cela paroît tellement du dessein de la nature, qu'on trouve sur le visage une infinité de nerfs & de muscles, dont on ne reconnoît point d'autre usage, que d'en tirer en divers sens toutes les parties, & d'y peindre les passions, par la secrète correspondance de leurs mouvemens avec les mouvemens intérieurs.

XIII. La correspondance de toutes les parties.

Il nous reste encore à considérer le consentement de toutes les parties du corps, pour s'entraider mutuellement, & pour la défense du tout. Quand on tombe d'un côté, la tête, le cou & tout le corps se tournent à l'opposite. De peur que la tête ne se heurte, les mains se jettent devant elle & s'exposent aux coups qui la briseroient. Dans la lutte on voit le coude se présenter comme un bouclier devant le visage, les paupières se ferment pour garantir l'œil. Si on est fortement penché d'un côté, le corps se porte de l'autre, pour faire le contre-poids, & se balance lui-même en diverses manières, pour prévenir une chute, ou pour la rendre moins incommode. Par la même raison, si on porte un grand poids d'un des côtés, on se sert de l'autre pour contre-peser. Une femme qui porte un seau d'eau pendu à la droite, étend le bras gauche & se penche de ce côté là. Celui qui porte sur le dos, se penche en avant, & au contraire quand on porte sur la tête, le corps na-

turellement se tient droit. Enfin il ne manque jamais de se situer de la manière la plus convenable pour se soutenir, enforte que les parties ont toujours un même centre de gravité, qu'on prend au juste, comme si on savoit la mécanique. A cela on peut rapporter certains effets des passions que nous avons remarqués. Enfin, il est visible que les parties du corps sont disposées, à se prêter un secours mutuel, & à concourir ensemble à la conservation de leur tout.

Tant de mouvemens si bien ordonnés, & si forts, selon les règles de la mécanique, se font en nous sans science, sans raisonnement, & sans réflexion: au contraire la réflexion ne feroit ordinairement qu'embarrasser. Nous verrons dans la suite qu'il se fait en nous, sans que nous le sachions, ou que nous le sentions, une infinité de mouvemens semblables. La prunelle s'élargit, ou se rétrécit de la manière la plus convenable à nous donner plus ou moins de jour, l'œil s'aplatit & s'alonge selon que nous avons besoin de voir de loin, ou de près. La glotte s'élargit ou s'étrécit selon les tons qu'elle doit former. La bouche se dispose, & la langue se remue, comme il faut, pour les différentes articulations. Un petit enfant, pour tirer des mamelles de sa nourrice la liqueur dont il se nourrit, ajuste aussi bien ses lèvres & sa langue, que s'il savoit l'art des pompes aspirantes, ce qu'il fait même en dormant, tant la nature a voulu nous faire voir que ces choses n'avoient pas besoin de notre attention.

Mais moins il y a d'adresse & d'art de notre côté dans des mouvemens si proportionnés & si justes, plus il en paroît dans celui qui a si bien disposé toutes les parties de notre corps.

XIV. Récapitulation où sont ramas-

Par les choses qui ont été dites, il est aisé de comprendre la différence de l'ame & du corps;

Idées les propriétés de l'ame & du corps.

& il n'y a qu'à considérer les diverses propriétés que nous y avons remarquées.

Les propriétés de l'ame sont, voir, ouïr, goûter, sentir, imaginer, avoir du plaisir ou de la douleur, de l'amour ou de la haine, de la joie ou de la tristesse, de la crainte ou de l'espérance, affirmer, nier, douter, raisonner, réfléchir & considérer, comprendre, délibérer, se résoudre, vouloir, ou ne vouloir pas. Toutes choses qui dépendent du même principe, & que nous avons entendues très-distinctement sans nommer le corps, si ce n'est comme l'objet que l'ame aperçoit, ou comme l'organe dont elle se sert.

La marque que nous entendons distinctement ces opérations de notre ame, c'est que jamais nous ne prenons l'une pour l'autre. Nous ne prenons point le doute pour l'assurance, ni affirmer pour nier, ni raisonner pour sentir : nous ne confondons pas l'espérance avec le désespoir, ni la crainte avec la colère, ni la volonté de vivre selon la raison, avec celle de vivre selon les sens & les passions.

Ainsi nous connoissons distinctement les propriétés de l'ame. Voyons maintenant celles du corps.

Les propriétés du corps, c'est-à-dire, des parties qui le composent, sont d'être étendues plus ou moins, d'être agitées plus vîte ou plus lentement, d'être ouvertes ou d'être fermées, dilatées ou pressées, tendues ou relâchées, jointes ou séparées les unes des autres, épaisses ou déliées, capables d'être insinuées en certains endroits plutôt qu'en d'autres. Choses qui appartiennent au corps, & qui en font manifestement la nourriture, l'augmentation, la diminution, le mouvement & le repos.

VIII Article.

En voilà assez pour connoître la nature de l'ame

& du corps, & l'extrême différence de l'un & de l'autre.

CHAPITRE III.

De l'union de l'Ame & du Corps.

I. L'ame est naturellement unie au corps.

IL a plu néanmoins à Dieu, que des natures si différentes fussent étroitement unies. Et il étoit convenable, afin qu'il y eût de toutes sortes d'Etres dans le monde, qu'il s'y trouvât, & des corps qui ne fussent unis à aucun esprit, telles que sont la Terre & l'Eau, & les autres de cette nature; & des esprits, qui comme Dieu même ne fussent unis à aucun corps, tels que sont les Anges, & aussi des esprits unis à un corps, telle qu'est l'ame raisonnable, à qui comme à la dernière de toutes les créatures intelligentes, il devoit échoir en partage, ou plutôt convenir naturellement, de faire un même tout avec le corps qui lui est uni.

Ce corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion & la correspondance de ses parties : de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même & à plus forte raison qu'un luth, ou un orgue, est appelé un seul instrument. D'où il résulte que l'ame lui doit être unie en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe parfait dans sa totalité.

II. Deux effets principaux de cette union, & deux genres d'opérations dans l'ame.

C'est cette union admirable de notre corps & de notre ame que nous avons à considérer. Et quoiqu'il soit difficile, & peut-être impossible à l'esprit humain d'en pénétrer le secret, nous en voyons pourtant quelque fondement dans les choses qui ont été dites.

Nous avons distingué dans l'ame deux sortes d'opérations : les opérations sensitives, & les opérations intellectuelles; les unes attachées à l'altéra-

tion & au mouvement des organes corporels, les autres ſupérieures au corps, & nées pour le gouverner.

Car il eſt viſible que l'ame ſe trouve aſſujettie par ſes ſenſations aux diſpoſitions corporelles, & il n'eſt pas moins clair que par le commandement de la volonté, guidée par l'intelligence, elle remue les bras, les jambes, la tête, & enfin tranſporte tout le corps.

Que ſi l'ame n'étoit ſimplement qu'intellectuelle, elle ſeroit tellement au-deſſus du corps, qu'on ne ſauroit pas où elle y devroit tenir, mais parce qu'elle eſt ſenſitive, c'eſt-à-dire jointe à un corps, & par là chargée de veiller à ſa conſervation & à ſa défenſe; elle a dû être unie au corps par cet endroit-là, ou, pour mieux dire, par toute ſa ſubſtance, puiſqu'elle eſt indiviſible, & qu'on peut bien en diſtinguer les opérations, mais non pas la partager dans ſon fond.

Dès là que l'ame eſt ſenſitive, elle eſt ſujette au corps de ce côté là, puiſqu'elle ſouffre de ſes mouvemens, & que les ſenſations, les unes fâcheuſes, & les autres agréables, y ſont attachées.

De là ſuit que l'ame qui remue les membres & tout le corps par ſa volonté, le gouverne comme une choſe qui lui eſt intimement unie, qui la fait ſouffrir elle-même, lui cauſe des plaiſirs & des douleurs extrêmement vives.

Or l'ame ne peut mouvoir le corps que par ſa volonté, qui naturellement n'a nul pouvoir ſur le corps, comme le corps ne peut naturellement rien ſur l'ame, pour la rendre heureuſe ou malheureuſe. Les deux ſubſtances étant de nature ſi différente que l'une ne pourroit rien ſur l'autre, ſi Dieu Créateur de l'une & de l'autre n'avoit par ſa volonté ſouveraine joint ces deux ſubſtances par la dépendance mutuelle de l'une à l'égard de l'autre;

ce

ce qui eſt une eſpèce de miracle perpétuel, général & ſubſiſtant, qui paroît dans toutes les ſenſations de l'ame & dans tous les mouvemens volontaires du corps.

Voilà ce que nous pouvons entendre de l'union de l'ame avec le corps, & elle ſe fait remarquer principalement par deux effets.

Le premier, eſt que de certains mouvemens du corps ſuivent certaines penſées, ou ſentimens dans l'ame; & le ſecond réciproquement, qu'à une certaine penſée ou ſentiment qui arrive à l'ame, ſont attachés certains mouvemens qui ſe font en même temps dans le corps : par exemple, de ce que les chairs ſont coupées, c'eſt-à-dire, ſéparées les unes des autres, ce qui eſt un mouvement dans le corps, il arrive que je ſens en moi la douleur, que nous avons vue être un ſentiment de l'ame : & de ce que j'ai dans l'ame la volonté que ma main ſoit remuée, il arrive qu'elle l'eſt en effet au même moment. *

Le premier de ces deux effets paroît dans les opérations où l'ame eſt aſſujettie au corps, qui ſont les opérations ſenſitives : & le ſecond paroît dans les opérations où l'ame préſide au corps qui ſont les opérations intellectuelles.

Conſidérons ces deux effets, l'un après l'autre. Voyons avant toutes choſes ce qui ſe fait dans l'ame enſuite des mouvemens du corps, & nous verrons après ce qui arrive dans le corps enſuite des penſées de l'ame.

III. Les ſenſations ſont attachées à des mouvemens corporels qui ſe font en nous.

Et d'abord il eſt clair que tout ce qu'on appelle ſentiment, ou ſenſation, je veux dire la perception des couleurs, des ſons, du bon & du mauvais goût, du chaud & du froid, de la faim & de la ſoif, du plaiſir & de la douleur, ſuivent les mouvemens & l'impreſſion que font les objets ſenſibles ſur nos organes corporels.

* Voyez la note k à la fin de ce Chapitre.

Mais pour entendre plus distinctement, par quels moyens cela s'exécute, il faut supposer plusieurs choses constantes.

La première, qu'en toute sensation, il se fait un contact & une impression réelle & matérielle sur nos organes, qui vient, ou immédiatement, ou originairement de l'objet.

Et déjà pour le toucher & le goût, le contact y est palpable & immédiat. Nous ne goûtons que ce qui est immédiatement appliqué à notre langue, & à l'égard du toucher, le mot l'emporte, puisque toucher, & contact c'est la même chose.

Et encore que le Soleil & le feu nous échauffent étant éloignés, il est clair qu'ils ne font impression sur notre corps qu'en la faisant sur l'air qui le touche. Le même se doit dire du froid; & ainsi ces deux sensations appartenantes au toucher, se font par l'application & l'attouchement de quelque corps.

On doit croire que si le goût & le toucher demandent un contact réel, il ne sera pas moins dans les autres sens, quoiqu'il y soit plus délicat.

Et l'expérience le fait voir même dans la vue, où le contact des objets, & l'ébranlement de l'organe corporel, paroît le moins; (*f*) car on peut aisé-

(*f*) Nous apercevons les objets par le moyen des globules lumineux, qui forment un angle dont la base est le diamètre de l'objet aperçu, & dont le sommet touche à la rétine de notre œil: cet angle doit être au moins d'une demie seconde. Ainsi la distance à laquelle les meilleurs yeux peuvent distinguer les objets, est évaluée à 2432 fois le diamètre même de l'objet; mais cette évaluation paroît beaucoup trop forte, encore qu'on prenne pour règle de ce calcul une mesure mitoyenne entre le grand & le petit diamètre; P. E. hauteur commune de l'homme cinq pieds & demi, largeur 2 $\frac{1}{2}$ pieds $5\frac{1}{2} + 2\frac{1}{2} = 12$. Diamètre mitoyen quatre pieds. A cette distance donc les objets échappent à la vue la plus perçan-

ment ſentir, en regardant le Soleil, combien ſes rayons directs ſont capables de nous bleſſer. Ce qui ne peut venir que d'une trop violente agitation des parties qui compoſent l'œil. Cette agitation cauſée par l'union des rayons dans le criſtallin a un point brûlant qui aveugleroit, c'eſt-à-dire, brûleroit l'organe de la viſion, ſi on s'opiniâtroit à regarder fixement le Soleil.

Mais encore que ces rayons nous bleſſent moins étant réfléchis, le coup en eſt ſouvent très-fort, & le ſeul effet du blanc nous fait ſentir que les couleurs ont plus de force que nous ne penſons pour nous émouvoir. Car il eſt certain que le blanc frappe fortement les nerfs optiques. C'eſt pourquoi cette couleur bleſſe la vue, ce qui paroît tellement à ceux qui voyagent parmi les neiges, pendant que la campagne en eſt couverte, qu'ils ſont contraints de ſe défendre contre l'effort que cette blancheur fait ſur les yeux, en les couvrant de quelque verre, ſans quoi ils perdroient la vue (*g*); les ténèbres qui font ſur nous le même effet que le noir, nous font perdre la vue d'une autre ſorte, lorſque les nerfs optiques, par une longue déſac-

---

te, parce que les globules lumineux, briſés & réfléchis par les corps, n'ont qu'une force proportionnée à la ſurface qui les renvoie. On a découvert dans le quinzième ſiècle, le moyen d'ajouter infiniment à la portée de nos yeux, c'eſt-à-dire, d'augmenter la force des globules lumineux, & de les faire arriver juſqu'à nous de plus loin, en multipliant leur réflection. L'expérience nous prouve qu'on peut encore perfectionner ces inſtrumens par des combinaiſons plus ingénieuſes; on peut même trouver un milieu plus perméable à la lumière que le verre. Mais tout mouvement communiqué, a des bornes que l'art humain peut reculer, & ne pourra jamais détruire.

(*g*) On ſait que les Lapons, qui habitent une terre preſque toujours couverte de néige, perdent la vue pour la plupart avant quarante ans.

coutumance de ſouffrir la lumière même réfléchie, ſont expoſés tout à coup à une grande lumière, dans un lieu où tout eſt blanc, ou lorſqu'après une longue captivité dans un lieu parfaitement ténébreux, faute d'exercice, ils s'affaiſſent & ſe flétriſſent, & par là deviennent immobiles & incapables d'être ébranlés par les objets. On ſent auſſi à la longue qu'un noir trop foncé fait beaucoup de mal; & par l'effet ſenſible de ces deux couleurs principales, on peut juger de celui de toutes les autres.

Quant aux ſons, l'agitation de l'air, & le coup qui en vient à notre oreille, ſont choſes trop ſenſibles, pour être révoquées en doute. On ſe ſert du ſon des cloches pour diſſiper les nuées. Souvent de grands cris ont tellement fendu l'air, que les oiſeaux en ſont tombés : d'autres ont été jetés par terre par le ſeul vent d'un boulet. Et peut-on avoir peine à croire que les oreilles ſoient agitées par le bruit, puiſque même les bâtimens en ſont ébranlés, & qu'on les en voit trembler? On peut juger par-là de ce que fait une plus douce agitation ſur des parties plus délicates.

Cette agitation de l'air eſt ſi palpable, qu'elle ſe fait même ſentir en d'autres parties du corps. Chacun peut remarquer ce que certains ſons, comme celui d'un orgue, ou d'une baſſe de viole, font ſur ſon corps. Les paroles ſe font ſentir aux extrémités des doigts ſitués d'une certaine façon : & on peut croire que les oreilles formées pour recevoir cette impreſſion, la recevront auſſi beaucoup plus forte.

L'effet des ſenteurs nous paroît par l'impreſſion qu'elles font ſur la tête. De plus, on ne verroit pas les chiens ſuivre le gibier, en flairant les endroits où il a paſſé, s'il ne reſtoit quelques vapeurs ſorties de l'animal pourſuivi. Et quand on brûle

des parfums, on en voit la fumée se répandre dans toute une chambre, & l'odeur se fait sentir, en même temps que la vapeur vient à nous. On doit croire qu'il sort des fumées à peu près de même nature, quoiqu'imperceptibles, de tous les corps odoriférans, & que c'est ce qui cause tant de bons & de mauvais effets dans le cerveau. Car il faut apprendre à juger des choses qui ne se voient pas, par celles qui se voient.

IV. Les mouvemens corporels qui se font en nous dans ces sensations, viennent des objets par le milieu.

Il est donc vrai qu'il se fait dans toutes nos sensations une impression réelle & corporelle sur nos organes; mais nous avons ajouté qu'elle vient immédiatement, ou originairement de l'objet.

Elle en vient immédiatement dans le toucher & dans le goût, où l'on voit les corps appliqués par eux-mêmes à nos organes. Elle en vient originairement dans les autres sensations, où l'application de l'objet n'est pas immédiate; mais où le mouvement qui se fait en vient jusqu'à nous tout à travers de l'air par une parfaite continuité.

C'est ce que l'expérience nous découvre aussi certainement que tout le reste que nous avons dit. Un corps interposé m'empêche de voir le tableau que je regardois: quand le milieu est transparent, selon la nature dont il est, l'objet vient à moi différemment; l'eau qui rompt la ligne droite, le courbe à mes yeux. Les verres, selon qu'ils sont colorés, ou taillés, en changent les couleurs, les grandeurs & les figures. L'objet, ou se grossit, ou s'apetisse, ou se renverse, ou se redresse, ou se multiplie. Il faut donc premièrement, qu'il se commence quelque chose sur l'objet même, & c'est, par exemple, à l'égard de la vue, la réflexion de quelque rayon du Soleil, ou d'un autre corps lumineux; il faut secondement, que cette réflexion qui se commence à l'objet, se continue tout à travers de l'air jusqu'à mes yeux, ce qui

montre que l'impreſſion qui ſe fait ſur moi, vient originairement de l'objet même.

Il en eſt de même de l'agitation qui cauſe les ſons, & de la vapeur qui excite les ſenteurs. Dans l'ouïe, le corps réſonnant qui cauſe le bruit, doit être agité, & on y ſent au doigt par un attouchement très-léger, tant que le bruit dure, un trémouſſement qui ceſſe, quand la main preſſe davantage. Dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant, & dans l'un & dans l'autre ſens, ſi le corps qui agite l'air rompt le coup qui venoit à nous, nous ne ſentons rien.

Ainſi dans les ſenſations, à n'y regarder ſeulement que ce qu'il y a dans le corps; nous trouvons trois choſes à conſidérer : l'objet, le milieu, & l'organe même. Par exemple, les yeux & les oreilles.

V. Les mouvemens de nos corps, auxquels les ſenſations ſont attachées, ſont les mouvemens des nerfs.

Mais comme ces organes ſont compoſés de pluſieurs parties, pour ſavoir préciſément quelle eſt celle qui eſt le propre inſtrument deſtiné par la nature pour les ſenſations, il ne faut que ſe ſouvenir qu'il y a en nous certains petits filets qu'on appelle nerfs, qui prennent leur origine dans le cerveau, & qui delà ſe répandent dans tout le corps.

Souvenons-nous auſſi qu'il y a des nerfs particuliers attribués par la nature à chaque ſens. Il y en a pour les yeux, pour les oreilles, pour l'odorat, pour le goût : & comme le toucher ſe répand par tout le corps, il y a auſſi des nerfs répandus par tout dans les chairs. Enfin, il n'y a point de ſentiment où il n'y a point de nerfs, & les parties nerveuſes ſont les plus ſenſibles. C'eſt pourquoi tous les Philoſophes ſont d'accord, que les nerfs ſont le propre organe des ſens.

Nous avons vu outre cela, que les nerfs aboutiſſent tous au cerveau, & qu'ils ſont pleins des

ſprits qu'il y envoie continuellement; ce qui doit les tenir toujours tendus en quelque manière, pendant que l'animal veille. Tout cela ſuppoſé, il ſera facile de déterminer le mouvement précis auquel la ſenſation eſt attachée, & enfin tout ce qui regarde, tant la nature, que l'uſage des ſenſations, en tant qu'elles ſervent au corps & à l'ame.

C'eſt ce qui ſera expliqué en douze propoſitions, dont les ſix premières feront voir les ſenſations attachées à l'ébranlement des nerfs, & les ſix autres expliqueront l'uſage que l'ame fait des ſenſations, & l'inſtruction qu'elle en reçoit, tant pour le corps, que pour elle-même.

VI. Six propoſitions qui expliquent comment les ſenſations ſont attachées à l'ébranlement des nerfs.

I. Propoſition. *Les nerfs ſont ébranlés par les objets du dehors qui frappent les ſens.* C'eſt de quoi on ne peut douter dans le toucher, où l'on voit des corps appliqués immédiatement ſur le nôtre, qui étant en mouvement ne peuvent manquer d'ébranler les nerfs qu'ils trouvent répandus par-tout. L'air chaud ou froid qui nous environne, doit avoir un effet ſemblable. Il eſt clair que l'un dilate les parties du corps, & que l'autre les reſſerre, ce qui ne peut être, ſans quelque ébranlement des nerfs. Le même doit arriver dans les autres ſens, où nous avons vu que l'altération de l'organe n'eſt pas moins réelle. Ainſi les nerfs de la langue, ſeront touchés & ébranlés par le ſuc exprimé des viandes : les nerfs *auditifs*, par l'air qui s'agite au mouvement des corps réſonnans : les nerfs de l'odorat, par les vapeurs qui ſortent des corps : les nerfs optiques, par les rayons ou directs ou réfléchis du Soleil, ou d'un autre corps lumineux ; autrement les coups que nous recevons, non-ſeulement du Soleil trop fixement regardé, mais encore du blanc, ne ſeroient pas auſſi forts que nous les avons remarqués. Enfin,

généralement dans toutes les ſenſations, les nerfs ſont frappés par quelque objet, & il eſt aiſé d'entendre que des filets ſi déliés & ſi bien tendus, ne peuvent manquer d'être ébranlés, auſſitôt qu'ils ſont touchés avec quelque force.

II. Propoſition. *Cet ébranlement des nerfs frappés par les objets, ſe continue juſqu'au dedans de la tête & du cerveau.* La raiſon eſt, que les nerfs ſont continués juſques-là, ce qui fait qu'ils portent au-dedans le mouvement & les impreſſions, qu'ils reçoivent du dehors.

Cela s'entend en quelque manière par le mouvement d'une corde, ou d'un filet bien tendu, qu'on ne peut mouvoir à une de ſes extrémités, ſans que l'autre ſoit ébranlée à l'inſtant, à moins qu'on n'arrête le mouvement au milieu.

Les nerfs ſont ſemblables à cette corde ou à ce filet, avec cette différence qu'ils ſont ſans comparaiſon plus déliés, & pleins outre cela d'un eſprit très-vif & très-vîte, c'eſt-à-dire, d'une ſubtile vapeur qui coule ſans ceſſe au-dedans, & les tient tendus, de ſorte qu'ils ſont remués par les moindres impreſſions du dehors, & les porte fort promptement au-dedans de la tête, où eſt leur racine.

III. Propoſition. *Le ſentiment eſt attaché à cet ébranlement des nerfs.* Il n'y a point en cela de difficulté. Et puiſque les nerfs ſont le propre organe des ſens, il eſt clair que c'eſt à l'impreſſion qui ſe fait dans cette partie, que la ſenſation doit être attachée.

De là il doit arriver, qu'elle s'excite toutes les fois que les nerfs ſont ébranlés, qu'elle dure autant que dure l'ébranlement des nerfs; & au contraire que les mouvemens qui n'ébranlent point les nerfs, ne ſont point ſentis; & l'expérience fait voir que la choſe arrive ainſi.

Premièrement, nous avons vu qu'il y a toujours quelque contact de l'objet, & par-là quelque ébranlement dans les nerfs, lorſque la ſenſation s'excite.

Et ſans même qu'aucun objet extérieur frappe nos oreilles, nous y ſentons certains bruits qui ne peuvent guère arriver, que de ce que par quelque cauſe interne que ce ſoit le tympan eſt ébranlé, ce qui fait ſentir des tintemens plus ou moins clairs, ou des bourdonnemens plus ou moins graves, ſelon que les nerfs ſont diverſement touchés.

Par une raiſon ſemblable, on voit des étincelles de lumière s'exciter au mouvement de l'œil frappé, ou de la tête heurtée, & rien ne les fait paroître que l'ébranlement cauſé par ces coups dans les nerfs, ſemblable à celui auquel la perception de la lumière eſt naturellement attachée.

Et ce qui le juſtifie, ce ſont ces couleurs changeantes que nous continuons de voir, même après avoir fermé les yeux, lorſque nous les avons tenus quelque temps arrêtés ſur une grande lumière, ou ſur un objet mêlé de différentes couleurs, ſur-tout quand elles ſont éclatantes.

Comme alors l'ébranlement des nerfs optiques a dû être fort violent, il doit durer quelque temps, quoique plus foible, après que l'objet eſt diſparu. C'eſt ce qui fait que la perception d'une grande & vive lumière ſe tourne en couleurs plus douces, & que l'objet qui nous avoit éblouis par ſes couleurs variées, nous laiſſe, en ſe retirant, quelques reſtes d'une ſemblable viſion.

Si ces couleurs ſemblent vaguer au milieu de l'air, ſi elles s'affoibliſſent peu-à-peu, ſi enfin elles ſe diſſipent, c'eſt que le coup que donnoit l'objet préſent ayant ceſſé, le mouvement qui reſte dans

le nerf eſt moins fixe, qu'il ſe ralentit, & enfin qu'il ceſſe tout à fait.

La même choſe arrive à l'oreille, lorſqu'étonnée par un grand bruit, elle en conſerve quelque ſentiment, après même que l'agitation a ceſſé dans l'air.

C'eſt par la même raiſon que nous continuons quelque temps à avoir chaud dans un air froid, & à avoir froid dans un air chaud; parce que l'impreſſion cauſée dans les nerfs par la préſence de l'objet, ſubſiſte encore.

Suppoſé, par exemple, que l'altération que cauſe le feu dans ma main, & dans les nerfs qu'il y rencontre, ſoit une grande agitation de toutes les parties, qui iroit enfin à les diſſoudre & à les réduire en cendres: & au contraire que l'impreſſion qu'y fait le froid, ſoit d'arrêter le mouvement des parties, en les tenant preſſées les unes contre les autres, ce qui cauſeroit à la fin un entier engourdiſſement, il eſt clair, que tant que dure cette altération, le ſentiment du froid & du chaud doit durer auſſi, quoique je me ſois retiré de l'air glacé, & de l'air brûlant.

Mais comme après qu'on a éloigné les objets qui faiſoient cette impreſſion ſur les organes, elle s'affoiblit, & que ces organes reviennent peu-à-peu à leur naturel, il doit auſſi arriver que la ſenſation diminue, & la choſe ne manque pas de ſe faire ainſi.

Ce qui fait durer ſi long-temps la douleur de la goutte, ou de la colique, c'eſt la continuelle régénération de l'humeur mordicante qui la fait naître, & qui ne ceſſe de picoter, ou de tirailler les parties que la préſence des nerfs rend ſenſibles.

La douleur de la faim & de la ſoif vient d'une cauſe ſemblable. Ou le goſier deſſéché ſe reſſerre & tire les nerfs, ou le diſſolvant que l'eſtomac

rend par les glandes, dont il eſt comme pavé dans ſon fond, pour y faire la digeſtion des viandes, ſe tourne contre lui, & pique ſes nerfs juſqu'à ce qu'on leur ait donné en mangeant une matière plus propre à recevoir ſon action.

Pour la douleur d'une plaie, ſi elle ſe fait ſentir long-temps après le coup donné, c'eſt à cauſe de l'impreſſion violente qu'il a fait ſur la partie, & à cauſe de l'inflammation & des accidens qui ſurviennent, par leſquels le picotement des nerfs eſt continué.

Il eſt donc vrai que le ſentiment s'élève par le mouvement du nerf, par-tout où le nerf eſt ébranlé, & dure par la continuation de cet ébranlement. Et il eſt vrai auſſi que les mouvemens qui n'ébranlent pas les nerfs, ne ſont point ſentis. Ce qui fait que l'on ne ſe ſent point croître, & qu'on ne ſent non plus comment l'aliment s'incorpore à toutes les parties, parce qu'il ne ſe fait dans ce mouvement aucun ébranlement des nerfs, comme on l'entendra aiſément; ſi on conſidère combien eſt lente & inſenſible l'inſinuation de l'aliment dans les parties qui le reçoivent.

Ce qui vient d'être expliqué dans cette troiſième Propoſition, ſera confirmé par les ſuivantes.

IV. Propoſition. *L'ébranlement des nerfs, auquel le ſentiment eſt attaché, doit être conſidéré dans toute ſon étendue, c'eſt-à-dire, en tant qu'il ſe communique d'une extrémité à l'autre, des parties du nerf qui ſont frappées au-dehors juſqu'à l'endroit où il ſort du cerveau.* L'expérience le fait voir. C'eſt pour cela qu'on bande les nerfs au-deſſus quand on veut couper au-deſſous, afin que le mouvement ſe porte plus languiſſamment dans le cerveau, & que la douleur ſoit moins vive. Que ſi on pouvoit tout à fait arrêter le

mouvement du nerf au milieu, il n'y auroit point du tout de sentiment.

On voit aussi que dans le sommeil, on ne sent pas quand on est touché légérement, parce que les nerfs étant détendus, ou il ne s'y fait aucun mouvement, ou il est trop léger pour se communiquer jusqu'au dedans de la tête.

V. Proposition. *Quoique le sentiment soit principalement uni à l'ébranlement du nerf au dedans du cerveau, l'ame qui est présente à tout le corps, rapporte le sentiment qu'elle reçoit à l'extrémité où l'objet frappe.* Par exemple, j'attribue la vue d'un objet à l'œil tout seul, le goût à la seule langue, ou au seul gosier, & si je suis blessé au bout du doigt, je dis que j'ai mal au doigt, sans songer seulement si j'ai un cerveau, ni s'il s'y fait quelque impression.

De là vient, qu'on voit souvent que ceux qui ont la jambe coupée, ne laissent pas de sentir du mal au bout du pied, de dire qu'il leur démange, & de gratter leur jambe de bois, parce que le nerf qui répondoit au pied, & à la jambe, étant ébranlé dans le cerveau, il se fait un sentiment que l'ame rapporte à la partie coupée, comme si elle subsistoit encore.

Et il falloit nécessairement que la chose arrivât ainsi. Car encore que la jambe soit emportée avec les bouts des nerfs qui y étoient, le reste qui demeure continu avec le cerveau, est capable des mêmes mouvemens qu'il avoit auparavant, & le cerveau capable d'en recevoir le contre-coup, tant à cause qu'il a été formé pour cela, qu'à cause que l'ame est accoutumée, à rapporter à certaines parties semblables mouvemens. S'il arrive donc que le nerf qui répondoit à la jambe, ébranlé par les esprits, ou par les humeurs, vienne à faire le mouvement qu'il faisoit, lorsque la jambe étoit

encore unie au corps, il eſt clair qu'il ſe doit exciter en nous un ſentiment ſemblable, & que nous le rapportons encore à la partie, à laquelle la Nature avoit coutume de le rapporter.

Néanmoins cette partie du nerf, iſſue du cerveau, n'étant plus frappée des objets accoutumés, doit perdre inſenſiblement & avec le temps, la diſpoſition qu'elle avoit à ſon mouvement ordinaire; & c'eſt pourquoi ces douleurs, qu'on ſent aux parties bleſſées, ceſſent à la fin: à quoi ſert auſſi beaucoup la réflexion que nous faiſons, que nous n'avons plus ces parties.

Quoi qu'il en ſoit, cette expérience confirme que le ſentiment de l'ame, eſt attaché à l'ébranlement du nerf, en tant qu'il ſe communique au cerveau, & fait voir auſſi que ce ſentiment eſt rapporté naturellement à l'endroit extérieur du corps, où ſe faiſoit autrefois le contact du nerf & de l'objet.

VI. Propoſition. *Quelques-unes de nos ſenſations ſe terminent à un objet, & les autres non.* Cette différence des ſenſations, déjà touchée dans le Chapitre de l'Ame, mérite par ſon importance, encore un peu d'explication. Nous n'aurons pour bien entendre la choſe, qu'à écouter nos expériences.

Toutes les fois que l'ébranlement des nerfs vient du dedans: par exemple, lorſque quelque humeur formée au-dedans de nous, ſe jette ſur quelque partie, & y cauſe de la douleur, nous ne rapportons cette ſenſation à aucun objet, & nous ne ſavons d'où elle vient.

La goutte nous prend à la main: une humeur âcre nous picote nos yeux, le ſentiment douloureux qui ſuit de ces mouvemens, n'a aucun objet.

C'eſt pourquoi généralement dans toutes les ſenſations que nous rapportons aux parties intérieures de notre corps, nous n'apercevons aucun

objet qui les cauſe : par exemple, les douleurs de tête, ou d'eſtomac, ou d'entrailles : dans la faim & dans la ſoif nous ſentons ſimplement de la douleur en certaines parties : mais une ſenſation ſi vive ne nous fait pas regarder un objet, parce que tout l'ébranlement vient du dedans.

Au contraire, quand l'ébranlement des nerfs vient du dehors, notre ſenſation ne manque jamais de ſe terminer à quelque objet qui eſt hors de nous. Les corps qui nous environnent nous paroiſſent dans la viſion, comme tapiſſés par les couleurs : nous attribuons aux viandes le bon ou le mauvais goût : celui qui eſt arrêté, ſe ſent arrêté par quelque choſe : celui qui eſt battu, ſent venir les coups de quelque choſe qui le frappe. On ſent pareillement & les ſons & les odeurs, comme venus du dehors, & ainſi du reſte.

Mais encore que cela s'obſerve dans toutes ces ſenſations, ce n'eſt pas avec la même netteté. Car, par exemple, on ne ſent pas ſi diſtinctement d'où viennent les ſons & les odeurs, qu'on ſent d'où viennent les couleurs, ou la lumière regardée directement. Donc, la raiſon eſt, que la viſion ſe fait en ligne droite, & que les objets ne viennent à l'œil que du côté où il eſt tourné ; au lieu que les ſons & les odeurs viennent de tous côtés indifféremment, & par des lignes ſouvent rompues au milieu de l'air, qui ne peuvent par conſéquent ſe rapporter à un endroit fixe.

Il faut auſſi remarquer, touchant les objets, qu'ordinairement on n'en voit qu'un, quoique le ſens ait un double organe. Je dis ordinairement, parce qu'il arrive quelquefois que les deux yeux doublent les objets, & voici, ſur ce ſujet, quelle eſt la règle.

Quand on change la ſituation naturelle des organes, par exemple, quand on preſſe l'œil,

en ſorte que les nerfs optiques ne ſont point frappés en même ſens, alors l'objet paroît double en des lieux différens, quoiqu'en l'un plus obſcur qu'en l'autre : de ſorte que viſiblement il excite deux ſenſations. Mais quand les deux yeux demeurent dans leur ſituation, comme deux cordes ſemblables montées ſur un même ton, & touchées en même temps, ne rendent qu'un même ſon à notre oreille, ainſi les nerfs des deux yeux, touchés de la même ſorte, ne préſentent à l'ame qu'un ſeul objet, & ne lui font remarquer qu'une ſenſation. La raiſon en eſt évidente, puiſque les deux nerfs touchés de même, ont un même rapport à l'objet, ils le doivent par conſéquent faire voir tout à fait à un, ſans aucune diverſité, ni de couleur, ni de ſituation, ni de figure.

Il eſt donc abſolument impoſſible que nous ayons en ce cas deux ſenſations qui nous paroiſſent diſtinctes, parce que leur parfaite reſſemblance, & leur rapport uniforme au même objet, ne permet pas à l'ame de les diſtinguer ; au contraire, elles doivent s'y unir enſemble, comme choſes qui conviennent en tout point. Et ce qui doit réſulter de leur union, c'eſt qu'elles ſoient plus fortes étant unies, que ſéparées ; en ſorte qu'on voie un peu mieux de deux yeux que d'un, comme l'expérience le montre *.

Voilà ce qu'il y avoit à conſidérer ſur la nature, & les différences des ſenſations, en tant qu'elles appartiennent au corps & à l'ame, & qu'elles dé-

* *Suite de la Note* B. Ceux qui ont eu le malheur de perdre un œil dans l'âge mûr, aſſurent qu'ils y voient tout auſſi-bien qu'auparavant, à cela près, qu'ils ſont obligés de tourner la tête pour voir du mauvais côté, comme ceux qui ont une oreille dure ſe tournent pour mieux entendre.

pendent de leurs concours. Avant que de paſſer à l'uſage que l'ame en fait pour le corps, & pour elle-même, il eſt bon de recueillir ce qui vient d'être expliqué, & d'y faire un peu de réflexion.

VII. Réflexions ſur la doctrine précédente.

Si nous l'avons bien compris, nous avons vu qu'il ſe fait en toutes les ſenſations, un mouvement enchaîné qui commence à l'objet, & ſe termine au-dedans du cerveau.

Il n'eſt pas beſoin de parler, ni du toucher, ni du goût, où l'application de l'objet eſt immédiate, & trop palpable pour être niée. A l'égard des trois autres ſens, nous avons dit que dans la vue, le rayon doit ſe réfléchir de deſſus l'objet; que dans l'ouïe, le corps réſonnant doit être agité; enfin, que dans l'odorat, une vapeur doit s'exhaler du corps odoriférant.

Voilà donc un mouvement qui ſe commence à l'objet, mais ce n'eſt rien, s'il ne continue dans tout le milieu, qui eſt entre l'objet & nous.

C'eſt ici que nous avons remarqué ce que peuvent les vents & l'eau, & les autres corps interpoſés, opaques & non tranſparens, pour empêcher les objets, & leur effet naturel.

Mais poſons qu'il n'y a rien dans le milieu qui empêche le mouvement de ſe continuer juſqu'à moi, ce n'eſt pas aſſez. Si je ferme les yeux, ou que je bouche les oreilles & les narines, les rayons réfléchis, & l'air agité, & la vapeur exhalée viendront à moi inutilement. Il faut donc que ce mouvement qui a commencé à l'objet, & s'eſt étendu dans le milieu, ſe continue encore dans les organes. Et nous avons reconnu qu'il ſe pouſſe le long des nerfs juſques au-dedans du cerveau.

Toute cette ſuite de mouvemens enchaînés & continués, eſt néceſſaire pour la ſenſation, & c'eſt après tout cela qu'elle s'excite dans l'ame.

Mais le ſecret de la nature, ou pour mieux parler,

parler, celui de Dieu eſt d'exciter la ſenſation où l'enchaînement finit, c'eſt-à-dire, où le nerf ébranlé aboutit au cerveau, & de faire qu'elle ſoit rapportée à l'endroit où l'enchaînement commence, c'eſt-à-dire, à l'objet même, comme nous l'avons expliqué.

Par-là, il ſera aiſé d'entendre de quoi nous inſtruiſent les ſenſations, & à quoi nous ſert cette inſtruction, tant pour le corps, que pour l'ame.

Pour cela remettons-nous bien dans l'eſprit les quatre choſes que nous venons d'obſerver dans les ſenſations, c'eſt-à-dire, ce qui ſe fait dans l'objet, ce qui ſe fait dans le milieu, ce qui ſe fait dans nos organes, ce qui ſe fait dans notre ame, c'eſt-à-dire, la ſenſation elle-même, dont tout le reſte a été la préparation.

VIII. Six propoſitions qui font voir de quoi l'ame eſt inſtruite par les ſenſations, & l'uſage qu'elle en fait, tant pour le corps, que pour elle-même.

I. Propoſition. *Ce qui ſe fait dans les nerfs*, c'eſt-à-dire, *l'ébranlement auquel le ſentiment eſt attaché, n'eſt ni ſenti, ni connu.* Quand nous voyons, quand nous écoutons, ou que nous goûtons, nous ne ſentons, ni ne connoiſſons en aucune manière ce qui ſe fait dans notre corps, ou dans nos nerfs, & dans notre cerveau, ni même ſi nous avons un cerveau & des nerfs. Tout ce que nous apercevons, c'eſt qu'à la préſence de certains objets, il s'excite en nous divers ſentimens; par exemple, ou un ſentiment de plaiſir, ou un ſentiment de douleur, ou un bon, ou un mauvais goût, & ainſi du reſte. Ce bon & ce mauvais goût ſe trouve attaché à certains mouvemens des organes, c'eſt-à-dire, des nerfs; mais ce bon & ce mauvais goût ne nous fait rien ſentir, ni apercevoir de ce qui ſe fait dans les nerfs. Tout ce que nous en ſavons nous vient du raiſonnement, qui n'appartient pas à la ſenſation, & n'y ſert de rien.

II. Propoſition. *Non-ſeulement nous ne ſentons*

pas ce qui se fait dans nos nerfs, c'est-à-dire ; *leur ébranlement ; mais nous ne sentons non plus ce qu'il y a dans l'objet qui le rend capable de les ébranler, ni ce qui se fait dans le milieu par où l'impression de l'objet vient jusqu'à nous.* Cela est constant par l'expérience. La vue ne nous rapporte pas les diverses réflexions de la lumière qui se font dans les objets, & dont nos yeux sont frappés, ni comme il faut que l'objet, ou le milieu soient faits pour être opaques ou transparens, pour causer les réflexions, ou les réfractions, & les autres accidens semblables, ni pourquoi le blanc ébranle si fortement nos nerfs, & ainsi des autres couleurs. L'ouïe ne nous fait sentir ni l'agitation de l'air, ni celle des corps résonnans, que nous pourrions ignorer si nous ne le savions d'ailleurs, ou par les réflexions de notre esprit, ou même par l'ébranlement de tout le corps, & par la douleur de l'oreille, comme on le prouve au moment d'un coup de canon tiré de près ; mais alors c'est par le toucher qu'on reçoit cette impression. L'odorat ne nous dit rien des vapeurs qui nous affectent, ni le goût des sucs exprimés sur notre langue, ni comment ils doivent être faits pour nous causer du plaisir, ou de la douleur, de la douceur, ou de l'aigreur, ou de l'amertume. Enfin, le toucher ne nous apprend pas ce qui fait que l'air chaud ou froid dilate ou ferme nos pores, & cause à tout notre corps, principalement à nos nerfs, des agitations si différentes.

Lorsque nous nous sentons enfoncer dans l'eau, & dans les corps mous, ce qui nous fait sentir cet enfoncement, c'est que le froid ou le chaud que nous ne sentions qu'à une partie, s'étend plus avant ; mais pour savoir ce qui fait que ce corps nous cède, le sens ne nous en dit mot.

Il ne nous dit non plus pourquoi les corps nous

réſiſtent, & à regarder la choſe de près, ce que nous ſentons alors, c'eſt ſeulement la douleur qui s'excite, ou qui ſe commence par la rencontre des corps durs & mal polis, dont la dureté bleſſe le nôtre plus tendre.

Si l'eau & les corps humides s'attachent à notre peau, & s'y font ſentir, le ſens ne découvre pas la délicateſſe de leurs parties, qui les rend capables de mouiller notre peau, & de s'y tenir attachées, ni pourquoi les corps ſecs n'en font autant, qu'étant réduits en pouſſière; ni d'où vient la différence que nous ſentons entre la poudre & les gouttes d'eau qui s'attachent à notre main. Tout cela n'eſt point aperçu préciſément par le toucher, & enfin aucun de nos ſens ne peut ſeulement ſoupçonner pourquoi il eſt touché par ces objets.

Toutes les choſes que je viens de remarquer, n'ont beſoin, pour être entendues, que d'une ſimple expoſition. Mais on ne peut ſe la faire à ſoi-même trop claire, ni trop préciſe, ſi on veut comprendre la différence du ſens & de l'entendement, dont on eſt ſujet à confondre les opérations.

III. Propoſition. *En ſentant, nous apercevons ſeulement la ſenſation elle-même; mais quelquefois terminée à quelque choſe que nous appellons objet.* Pour ce qui eſt de la ſenſation, il n'eſt pas beſoin de prouver qu'elle eſt aperçue en ſentant. Chacun en eſt à ſoi-même un bon témoin, & celui qui ſent n'a pas beſoin d'en être averti.

C'eſt pourtant par quelque autre choſe que la ſenſation que nous connoiſſons la ſenſation. Car elle ne peut pas réfléchir ſur elle-même, & ſe tourne toute à l'objet, auquel elle eſt terminée.

Ainſi le vrai effet de la ſenſation, eſt de nous aider à diſcerner les objets. En effet, nous diſtinguons les choſes qui nous touchent, ou nous en-

vironnent, par les ſenſations qu'elles nous excitent, & c'eſt comme une enſeigne que la nature nous a donnée pour les connoître.

Mais, avec tout cela, il paroît par les choſes qui ont été dites, qu'en vertu de la ſenſation préciſément priſe, nous ne connoiſſons rien du tout du fond de l'objet. Nous ne ſavons, ni de quelles parties il eſt compoſé, ni quel en eſt l'arrangement, ni pourquoi il eſt propre à nous renvoyer les rayons, ou à exhaler certaines vapeurs, ou à exciter dans l'air tant de divers mouvemens qui font la diverſité des ſons, & ainſi du reſte. Nous remarquons ſeulement que nos ſenſations ſe terminent à quelque choſe hors de nous, dont pourtant nous ne ſavons rien, ſinon qu'à ſa préſence, il ſe fait en nous un certain effet, qui eſt la ſenſation.

Il ſembleroit qu'une perception de cette nature, ne ſeroit guère capable de nous inſtruire. Nous recevons pourtant de grandes inſtructions par le moyen de nos ſens, & voici comment.

IV. Propoſition. *Les ſenſations ſervent à l'ame à s'inſtruire de ce qu'elle doit ou rechercher, ou fuir, pour la conſervation du corps qui lui eſt uni.* L'expérience juſtifie cet uſage des ſenſations, & c'eſt peut-être la première fin que la nature ſe propoſe en nous les donnant; mais à cela il faut ajouter ce qui ſuit.

V. Propoſition. *L'inſtruction que nous recevons par les ſenſations ſeroit imparfaite, ou plutôt nulle, ſi nous n'y joignions la raiſon.* Ces deux propoſitions ſeront éclaircies toutes deux enſemble, & il ne faut que s'obſerver ſoi-même pour les entendre.

La douleur nous fait connoître que tout le corps, ou quelqu'une de ſes parties eſt mal diſpoſée, afin que l'ame ſoit ſollicitée à fuir ce qui

cauſe le mal, & à y donner remède.

C'eſt pourquoi il a fallu que la douleur ſe rapportât, ainſi qu'il a été dit, à la cauſe externe, & à la partie offenſée, parce que l'ame eſt inſtruite par ce moyen, à appliquer le remède où eſt le mal.

Il en eſt de même du plaiſir; celui que nous avons à manger & à boire, nous ſollicite à donner au corps les alimens néceſſaires, & nous fait employer à cet uſage les parties où nous reſſentons le plaiſir du goût.

Car les choſes ſont tellement diſpoſées, que ce qui eſt convenable au corps, eſt accompagné de plaiſir, comme ce qui lui eſt nuiſible eſt accompagné de douleur. De ſorte que le plaiſir & la douleur ſervent à intéreſſer l'ame dans ce qui regarde le corps, & l'obligent à chercher les choſes qui en font la conſervation.

Ainſi quand le corps a beſoin de nourriture, ou de rafraîchiſſement, il ſe fait en l'ame une douleur qu'on appelle faim & ſoif, & cette douleur nous ſollicite à manger & à boire.

Le plaiſir s'y mêle auſſi pour nous y engager plus doucement. Car outre que nous ſentons du plaiſir à faire ceſſer la douleur de la faim & de la ſoif, le manger & le boire nous cauſent d'eux-mêmes un plaiſir particulier, qui nous pouſſe encore davantage à donner au corps les choſes dont il a beſoin.

C'eſt en cette ſorte que le plaiſir & la douleur ſervent à l'ame d'inſtruction, pour lui apprendre ce qu'elle doit au corps, & cette inſtruction eſt utile, pourvu que la raiſon y préſide. Car le plaiſir de lui-même eſt un trompeur, & quand l'ame s'y abandonne ſans raiſon, il ne manque jamais de l'égarer, non-ſeulement en ce qui la touche, comme quand il lui fait abandonner la vertu,

mais encore en ce qui regarde le corps, puisque souvent la douceur du goût nous porte à manger & à boire tellement à contre-temps, que l'économie du corps en est troublée.

Il y a aussi des choses qui nous causent beaucoup de douleur, & toutefois qui ne laissent pas d'être dans la suite un grand remède à nos maux.

Enfin, toutes les autres sensations qui se font en nous, servent à nous instruire. Car chaque sensation différente présuppose naturellement quelque diversité dans les objets. Ainsi ce que je vois jaune est autre que ce que je vois vert; ce qui est amer au goût est autre que ce qui est doux; ce que je sens chaud est autre que ce que je sens froid. Et si un objet qui me causoit une sensation, commence à m'en causer une autre, je connois par-là qu'il y est arrivé quelque changement. Si l'eau qui me sembloit froide, commence à me sembler chaude, c'est que depuis, elle aura été mise sur le feu. Et cela, c'est discerner les objets, non point en eux-mêmes, mais par les effets qu'ils font sur nos sens, comme par une marque posée au-dehors. A cette marque l'ame distingue les choses qui sont autour d'elle, & juge par quel endroit elles peuvent faire du bien ou du mal au corps.

Mais il faut encore en cela que la raison nous dirige, sans quoi nos sens pourroient nous tromper. Car le même objet, vu à même distance, me paroît grand, dès que je l'estime plus éloigné, & me paroît moindre, dès que je l'estime plus près: Par exemple, la Lune me paroît plus grande, vue à l'horison, & plus petite quand elle est fort élevée, quoiqu'en l'une & en l'autre position, elle doit être précisément sous le même angle, c'est-à-dire, à même distance. Le même bâton qui me paroît droit dans l'air, me paroît

courbe dans l'eau : la même eau, quand elle eſt tiède, ſi j'ai la main chaude, me paroît froide, & ſi je l'ai froide, me paroît chaude. Tout me paroît vert à travers un verre de cette couleur, & par la même raiſon, tout me paroît jaune, lorſque la bile jaune elle-même s'eſt répandue ſur mes yeux : quand la même humeur ſe jette ſur la langue, tout me paroît amer. Lorſque les nerfs qui ſervent à la vue & à l'ouïe ſont agités au-dedans, il ſe forme des étincelles, des couleurs, des bruits confus, ou des tintemens qui ne ſont attachés à aucun objet ſenſible : les illuſions de cette ſorte ſont infinies.

L'ame ſeroit donc ſouvent trompée, ſi elle ſe fioit à ſes ſens, ſans conſulter la raiſon ; mais elle peut profiter de leur erreur : & toujours, quoi qu'il arrive, lorſque nous avons des ſenſations nouvelles, nous ſommes avertis par-là qu'il s'eſt fait quelque changement, ou dans les objets qui nous paroiſſent, ou dans le milieu par où nous les apercevons, ou même dans les organes de nos ſens. Dans les objets, quand ils ſont changés, comme quand de l'eau froide devient chaude, ou que des feuilles auparavant vertes, deviennent pâles étant deſſéchées. Dans le milieu, quand il eſt tel qu'il empêche ou qu'il altère l'action de l'objet, comme quand l'eau rompt la ligne du rayon qu'un bâton renvoie à nos yeux. Dans l'organe des ſens, quand ils ſont notablement altérés par les humeurs qui s'y jettent, ou par d'autres cauſes ſemblables.

Au reſte, quand quelques-uns de nos ſens nous trompent, nous pouvons aiſément rectifier ce mauvais jugement par le rapport des autres ſens, & par la raiſon. Par exemple, quand un bâton paroît courbé à nos yeux étant dans l'eau, outre que ſi on l'en retire, la vue ſe corrigera elle-même, le toucher que nous ſentirons affecté, comme il

a accoutumé de l'être, quand les corps ſont droits; & la raiſon ſeule qui nous fera voir que l'eau ne peut pas tout d'un coup l'avoir rompu, nous peut redreſſer. Si tout me paroît amer au goût, ou que tout ſemble jaune à ma vue, la raiſon me fera connoître que cette uniformité ne peut pas être venue tout à coup aux choſes, où auparavant j'ai ſenti tant de différence; & ainſi je connoîtrai l'altération de mes organes, que je tâcherai de remettre en leur naturel.

Ainſi nos ſenſations ne manquent jamais de nous inſtruire, je dis même quand elles nous trompent, & nos deux Propoſitions demeurent conſtantes.

VI. Propoſition. *Outre les ſecours que donnent les ſens à notre raiſon pour entendre les beſoins du corps, ils l'aident auſſi beaucoup à connoître toute la nature.* Car notre ame a en elle-même des principes de vérité éternelle, & un eſprit de rapport, c'eſt-à-dire, des règles de raiſonnement, & un art de tirer des conſéquences. Cette ame, ainſi formée, & pleine de ces lumières, ſe trouve unie à un corps ſi petit à la vérité, qu'il eſt moins que rien à l'égard de cet Univers immenſe: mais qui pourtant a ſes rapports avec ce grand Tout, dont il eſt une ſi petite partie. Et il ſe trouve compoſé de ſorte, qu'on diroit qu'il n'eſt qu'un tiſſu de petites fibres infiniment déliées, diſpoſées d'ailleurs avec tant d'art, que des mouvemens très-forts ne les bleſſent pas, & que toutefois les plus délicats ne laiſſent pas d'y faire leurs impreſſions, enſorte qu'il lui en vient de très-remarquables & de la Lune & du Soleil, & même, au moins à l'égard de la vue, des Sphères les plus hautes (*h*), quoiqu'éloignées de nous, par

(*h*) On ſait que la lumière nous parvient du ſoleil en

des espaces incompréhensibles. Or l'union de l'ame & du corps se trouve faite de si bonne main, enfin l'ordre y est si bon, & la correspondance si bien établie, que l'ame qui doit présider, est avertie par ses sensations de ce qui se passe dans ce corps, & aux environs jusqu'à des distances infinies. Car comme ses sensations ont leur rapport à certaines dispositions de l'objet, ou du milieu, ou de l'organe, ainsi qu'il a été dit, à chaque sensation, l'ame apprend des choses nouvelles, dont quelques-unes regardent la substance du corps qui lui est uni, & la plupart n'y servent de rien. Car que sert, par exemple, au corps humain la vue de ce nombre prodigieux d'étoiles qui se découvrent à nos yeux pendant la nuit ? Et même en considérant ce qui profite au corps, l'ame découvre par occasion une infinité d'autres choses, ensorte que du petit corps où elle est enfermée, elle tient à tout, & voit tout l'Univers se venir, pour ainsi dire, marquer sur ce corps, comme le cours du Soleil se marque sur un cadran. Elle apprend donc par ce moyen des particularités considérables, comme le cours du Soleil, le flux & le reflux de la mer, la naissance, l'accroissement, les propriétés différentes des animaux, des plantes, des minéraux, & autres choses innombrables, les unes plus grandes, les autres plus petites, mais toutes enchaînées entre elles, & toutes même en particulier, capables d'annoncer leur Créateur à quiconque le sait bien considérer. De ces particularités elle compose l'histoire de la Nature, dont les faits sont toutes les choses qui frappent nos sens. Et par un esprit de rapport, elle a bientôt

---

sept minutes & quelques secondes, & des étoiles fixes en six mois.

remarqué combien les faits ſont ſuivis. Ainſi elle rapporte l'une à l'autre ; elle compte, elle meſure, elle obſerve les oppoſitions & le concours, les effets du mouvement & du repos, l'ordre, les proportions, les correſpondances, les cauſes particulières & univerſelles, celles qui font aller les parties, & celle qui tient tout en état. Ainſi joignant enſemble les principes univerſels qu'elle a dans l'eſprit, & les faits particuliers qu'elle apprend par le moyen des ſens, elle voit beaucoup dans la nature, & en ſait aſſez pour juger que ce qu'elle n'y voit pas encore, eſt le plus beau, tant il a été utile de faire des nerfs qui puſſent être touchés de ſi loin, & d'y joindre des ſenſations, par leſquelles l'ame eſt avertie de ſi grandes choſes.

IX. De l'imagination & des paſſions, & de quelle ſorte il les faut conſidérer.

Voilà ce que nous avions à conſidérer ſur l'union naturelle des ſenſations avec le mouvement des nerfs. Il faut maintenant entendre à quels mouvemens du corps l'imagination & les paſſions ſont attachées.

Mais il faut, premièrement, remarquer que les imaginations & les paſſions s'excitent en nous, ou ſimplement par les ſens, ou parce que la raiſon & la volonté s'en mêlent.

Car ſouvent nous nous appliquons expreſſément à imaginer quelque choſe, & ſouvent auſſi il nous arrive d'exciter exprès & de fortifier quelque paſſion en nous-mêmes, par exemple, ou l'audace ou la colère, à force de nous repréſenter, ou nous laiſſer repréſenter par les autres, les motifs qui nous les peuvent cauſer.

Comme nos imaginations & nos paſſions peuvent être excitées, & fortifiées par notre choix, elles peuvent auſſi par-là être ralenties. Nous pouvons fixer par une attention volontaire, les penſées confuſes de notre imagination diſſipée, &

arrêter par vive force de raiſonnement & de volonté, le cours emporté de nos paſſions.

Si nous regardions cet état mêlé d'imagination, de paſſion, de raiſonnement, & de choix, nous confondrions enſemble les opérations ſenſitives & les intellectuelles, & nous n'entendrions jamais l'effet parfait des unes & des autres. Faiſons-en donc la ſéparation. Et comme pour mieux entendre ce que feroient par eux-mêmes des chevaux fougueux, il faut les conſidérer ſans bride & ſans conducteur qui les pouſſe, ou qui les retienne; conſidérons l'imagination & les paſſions purement abandonnées aux ſens, & à elles-mêmes, ſans que l'empire de la volonté, ou aucun raiſonnement s'y mêle, ou pour les exciter ou pour les calmer. Au contraire, comme il arrive toujours que la partie ſupérieure eſt ſollicitée à ſuivre l'imagination, & la paſſion, mettons encore avec elles, & regardons comme une partie de leur effet naturel, tout ce que la partie ſupérieure leur donne par néceſſité, avant qu'elle ait pris ſa dernière réſolution ou pour, ou contre. Ainſi nous découvrirons ce que peuvent par elles-mêmes l'imagination & les paſſions, & à quelles diſpoſitions du corps elles s'excitent.

X. De l'imagination en particulier, & à quel mouvement du corps elle eſt attachée.

Et pour commencer par l'imagination, comme elle ſuit naturellement la ſenſation, il faut que l'impreſſion que le corps reçoit dans l'une, ſoit attachée à celle qu'il reçoit dans l'autre; & quoique la ſeule conſtruction des organes du cerveau ne nous apprenne rien du détail de ce qui s'y paſſe à cette occaſion, nous ſommes bien fondés à croire qu'il s'y paſſe quelque choſe à l'occaſion de quoi, l'ame avertie, reçoit de ſon Créateur telle ou telle idée; il ne faut que ſe ſouvenir que le cerveau eſt l'origine de tous les nerfs, & que l'ébranlement des nerfs par les objets ſenſibles aboutit au cerveau.

La choſe ſera encore moins difficile à entendre,

ſi on regarde toute la ſubſtance du cerveau, ou quelques-unes de ſes parties principales, comme compoſées de petits filets qui tiennent aux nerfs, quoiqu'ils ſoient d'une autre nature, à quoi l'anatomie ne répugne pas, & au contraire l'Analogie des autres parties du corps nous porte à le croire.

Car les chairs & les muſcles, qui ne paroiſſent à nos yeux, au premier aſpect, qu'une maſſe uniforme & inarticulée, paroiſſent dans une diſſection délicate, un écheveau de petits cordons, nommés fibres, qui ſont elles-mêmes des écheveaux de petits filets parallèles. La peau & les autres membranes ſont auſſi un compoſé de filets très-fins, dont le tiſſu eſt fait de la manière qui convient à chacune pour ſon uſage, pour donner à tout ce genre de parties, la ſoupleſſe & la conſiſtance que demandent les beſoins du corps.

On peut bien croire que la nature n'auroit pas été moins ſoigneuſe du cerveau qui eſt l'inſtrument principal des fonctions animales, & que la compoſition n'en ſera pas moins induſtrieuſe.

On comprendra donc aiſément qu'il ſera compoſé d'une infinité de petits filets que l'affluence des eſprits à cette partie, & leur continuel mouvement, tiendront toujours en état : enſorte qu'ils pourront être aiſément mus & pliés à l'ébranlement des nerfs en autant de manières qu'il faudra.

Que ſi on n'obſerve pas cette diſtinction de petits filets dans le cerveau d'un animal mort, il eſt aiſé de concevoir que la molleſſe de cette partie, & l'extinction de la chaleur naturelle, d'où ſuit celle des eſprits, en eſt la cauſe : joint que dans les autres parties du corps, quoique plus groſſières, plus conſiſtantes, & plus différentes, le tiſſu n'eſt aperçu qu'avec beaucoup de travail, & jamais dans toute ſa délicateſſe.

Car la nature travaille avec tant d'adreſſe, &

réduit les corps à des parties si fines & si déliées, que ni l'art ne la peut imiter, ni la vue la plus perçante la suivre dans des divisions si délicates, quelque secours qu'elle cherche dans les microscopes.

Ces choses présuppoſées, il est clair que l'impression, ou le coup que les nerfs reçoivent de l'objet, portera nécessairement sur le cerveau, & comme la sensation se trouve conjointe à l'ébranlement du nerf, l'imagination le sera à l'ébranlement qui se fera sur le cerveau même.

Selon cela, l'imagination doit suivre, mais de fort près la sensation, comme le mouvement du cerveau doit suivre celui du nerf.

Et comme l'impression qui se fait dans le cerveau, doit imiter celle du nerf, aussi avons-nous vu que l'imagination n'est autre chose que l'image de la sensation.

De même aussi que le nerf est d'une nature à recevoir un mouvement plus vîte & plus ferme que le cerveau, la sensation aussi est plus vive que l'imagination.

L'imagination dure plus que la sensation, il faut donc qu'il y ait une cause de cette durée; mais si cette cause subsiste dans le cerveau, où, & de quelle manière? ou si elle consiste dans la puissance obédiencielle de l'ame une fois touchée de cette idée, & de l'institution de son Créateur tout-puissant, c'est ce qu'il seroit inutile de chercher, puisqu'il paroît impossible de parvenir à cette connoissance.

On dit sur cela, que le cerveau ayant tout ensemble assez de mollesse pour recevoir facilement les impressions, & assez de consistance pour les retenir, il y peut demeurer, à peu près comme sur la cire, des marques fixes & durables, qui servent à rappeler les objets, & donnent lieu au souvenir; mais il ne faut qu'approfondir cette idée, pour voir combien elle est superficielle, téméraire,

insuffisante, même en général, & encore infiniment plus en détail.

On peut aisément comprendre que les coups qui viennent ensemble par divers sens, portent à peu près au même endroit du cerveau, ce qui fait que divers objets n'en font qu'un seul, quand ils viennent dans le même temps.

J'aurai, par exemple, rencontré un lion en passant par les déserts de la Libye, & j'en aurai vu l'affreuse figure, mes oreilles auront été frappées de son rugissement terrible; j'aurai senti, si vous voulez, quelqu'atteinte de ses griffes, dont une main secourable m'aura arraché. Il se fait dans mon cerveau par ces trois sens divers, trois sortes impressions de ce que c'est qu'un lion : mais, parce que ces trois impressions qui viennent à peu près ensemble, ont porté au même endroit, une seule remuera le tout, & ainsi il arrivera qu'au seul aspect du lion, à la seule ouïe de son cri, ce furieux animal reviendra tout entier à mon imagination.

Et cela ne s'étend pas seulement à tout l'animal, mais encore au lieu où j'ai été frappé la première fois d'un objet si effroyable. Je ne reverrai jamais le vallon désert, où j'en aurai fait la rencontre, sans qu'il me prenne quelque émotion, ou même quelque frayeur.

Ainsi de tout ce qui frappe en même temps les sens, il ne s'en compose qu'un seul objet, qui fait son impression dans le même endroit du cerveau, & y a son caractère particulier. Et c'est pourquoi, en passant, il ne faut pas s'étonner, si un chat frappé d'un bâton au bruit d'un grelot qui y étoit attaché, est ému après par le grelot seul, qui a fait son impression avec le bâton au même endroit du cerveau.

Toutes les fois que les endroits du cerveau, où les marques des objets restent imprimées, sont

agités, ou par les vapeurs qui montent continuellement à la tête, ou par le cours des esprits, ou par quelqu'autre cause que ce soit, les objets doivent revenir à l'esprit, ce qui nous cause en veillant tant de différentes pensées qui n'ont point de suite, & en dormant tant de vaines imaginations que nous prenons pour des vérités.

Et parce que le cerveau composé, comme il a été dit, de tant de parties si délicates, & plein d'esprits si vifs & si prompts, est dans un mouvement continuel, & que d'ailleurs il est agité à secousses inégales & irrégulières, selon que les vapeurs & les esprits montent à la tête, il arrive de là que notre esprit est plein de pensées si vagues, si nous ne le retenons, & ne le fixons par l'attention.

Ce qui fait qu'il y a pourtant quelque suite dans ces pensées, c'est que les marques des objets gardent un certain ordre dans le cerveau.

Et il y a une grande utilité dans cette agitation qui ramène tant de pensées vagues, parce qu'elle fait que tous les objets, dont notre cerveau retient les traces, se représentent devant nous de temps en temps par une espèce de circuit, d'où il arrive que les traces s'en rafraîchissent, & que l'ame choisit l'objet qui lui plaît, pour en faire le sujet de son attention.

Souvent aussi les esprits prennent leurs cours si impétueusement & avec un si grand concours vers un endroit du cerveau, que les autres demeurent sans mouvement, faute d'esprits qui les agitent, ce qui fait qu'un certain objet déterminé s'empare de notre pensée, & qu'une seule imagination fait cesser toutes les autres.

C'est ce que nous voyons arriver dans les grandes passions, & lorsque nous avons l'imagination échauffée, c'est-à-dire, qu'à force de nous attacher à un objet, nous ne pouvons plus nous en

arracher, comme nous voyons arriver aux Peintres & aux personnes qui composent, sur-tout aux Poëtes, dont l'ouvrage dépend tout entier d'une certaine chaleur d'imagination.

Cette chaleur qu'on attribue à l'imagination, est en effet une affection du cerveau, lorsque les esprits naturellement ardens, accourus en abondance, l'échauffent en l'agitant avec violence. Et comme il ne prend pas feu tout-à-coup, son ardeur ne s'éteint aussi qu'avec le temps.

XI. Des passions, & à quelle disposition du corps elles sont unies.

De cette agitation du cerveau & des pensées qui l'accompagnent, naissent les passions avec tous les mouvemens qu'elles causent dans le corps, & tous les désirs qu'elles excitent dans l'ame.

Pour ce qui est des mouvemens corporels, il y en a de deux sortes dans les passions, les intérieurs, c'est-à-dire, ceux des esprits, & du sang; & les extérieurs, c'est-à-dire, ceux des pieds, des mains & de tout le corps, pour s'unir à l'objet, ou s'en éloigner, qui est le propre effet des passions.

La liaison de ces mouvemens intérieurs, & extérieurs, c'est-à-dire, du mouvement des esprits avec celui des membres externes, est manifeste, puisque les membres ne se remuent qu'au mouvement des muscles, ni les muscles qu'au mouvement & à la direction des esprits.

Et il faut en général, que les mouvemens des animaux suivent l'impression des objets dans le cerveau, puisque la fin naturelle de leur mouvement est de les approcher, ou de les éloigner des objets mêmes.

C'est pourquoi nous avons vu que pour lier ces deux choses, c'est-à-dire, l'impression des objets & le mouvement, la nature a voulu qu'au même endroit où aboutit le dernier coup de l'objet, c'est-à-dire, dans le cerveau, commençât le premier branle du mouvement, & pour la même raison

elle

elle a conduit jusqu'au cerveau les nerfs qui sont tout ensemble, & les organes par où les objets nous frappent, & les tuyaux par où les esprits sont portés dans les muscles, & les font jouer.

Ainsi par la liaison qui se trouve naturellement entre l'impression des objets, & les mouvemens par lesquels le corps est transporté d'un lieu à un autre, il est aisé de comprendre qu'un objet qui fait une impression forte, par-là dispose le corps à de certains mouvemens, & l'ébranle pour les exercer.

En effet, il ne faut que songer ce que c'est que le cerveau frappé, agité, imprimé, pour ainsi parler, par les objets, pour entendre qu'à ces mouvemens quelques passages seront ouverts & d'autres fermés, & que de là il arrivera que les esprits qui tournent sans cesse avec grande impétuosité dans le cerveau, prendront leur cours à certains endroits plutôt qu'en d'autres, qu'ils rempliront par conséquent certains nerfs plutôt que d'autres, & qu'ensuite le cœur, les muscles, enfin toute la machine mue & ébranlée en conformité, sera poussée en certains objets, ou à l'opposite, selon la convenance ou l'opposition que la Nature aura mise entre nos corps & ces objets.

En cela la sagesse de celui qui a réglé tous ces mouvemens, consistera seulement à construire le cerveau, de sorte que le corps soit ébranlé vers les objets convenables, & détourné des objets contraires.

Après cela, il est clair que s'il veut joindre une ame à un corps, afin que tout se rapporte, il doit joindre les désirs de l'ame à cette secrète disposition, qui ébranle le corps d'un certain côté, puisque même nous avons vu que les désirs sont à l'ame, ce que le mouvement progressif est au

corps, & que c'eſt par-là qu'elle s'approche, ou qu'elle s'éloigne à ſa manière.

Voilà donc entre l'ame & le corps une proportion admirable. Les ſenſations répondent à l'ébranlement des nerfs, les imaginations aux impreſſions du cerveau, & les déſirs, ou les averſions, à ce branle ſecret que reçoit le corps dans les paſſions, pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets.

Et pour entendre ce dernier effet de correſpondance, il ne faut que conſidérer en quelle diſpoſition entre le corps dans les grandes paſſions, & en même temps combien l'ame eſt ſollicitée à y accommoder ſes déſirs.

Dans une grande colère, le corps ſe trouve plus prêt à inſulter l'ennemi & à l'abattre, & ſe tourne tout à cette inſulte : & l'ame qui ſe ſent auſſi vivement preſſée, tourne toutes ſes penſées au même deſſein.

Au contraire la crainte ſe tourne à l'éloignement, & à la fuite qu'elle rend vîte & précipitée, plus qu'elle ne le ſeroit naturellement, ſi ce n'eſt qu'elle devienne ſi extrême, qu'elle dégénère en langueur & en défaillance. Et ce qu'il y a de merveilleux, c'eſt que l'ame entre auſſitôt dans des ſentimens convenables à cet état; elle a autant de déſir de fuir, que le corps y a de diſpoſition. Que ſi la frayeur nous ſaiſit, de ſorte que le ſang ſe glace ſi fort que le corps tombe en défaillance, l'ame ſemble s'affoiblir en même temps, le courage tombe avec les forces, & il n'en reſte pas même aſſez pour pouvoir prendre la fuite.

Il étoit convenable à l'union de l'ame & du corps, que la difficulté du mouvement, auſſi-bien que la diſpoſition à le faire, eût quelque choſe dans l'ame qui lui répondît, & c'eſt auſſi ce qui fait naître le découragement, la profonde mélancolie & le déſeſpoir.

Contre de ſi triſtes paſſions, & au défaut de la joie qu'on a rarement bien pure, l'eſpérance nous eſt donnée comme une eſpèce de charme, qui nous empêche de ſentir nos maux. Dans l'eſpérance les eſprits ont de la vigueur, le courage ſe ſoutient auſſi, & même il s'excite. Quand elle manque, tout tombe, & ſe ſent comme enfoncé dans un abyme.

Selon ce qui a été dit, on pourra définir la paſſion, à la prendre en ce qu'elle eſt dans l'ame, en ce qui regarde les choſes corporelles, un déſir ou une averſion qui naît dans elle à proportion que le corps eſt capable au-dedans de concourir avec l'ame à pourſuivre ou à fuir certains objets : & dans le corps une diſpoſition, par laquelle il eſt capable d'exciter dans l'ame des déſirs, ou des averſions pour certains objets.

Ainſi le concours de l'ame & du corps eſt viſible dans les paſſions. Mais il eſt clair que le premier mobile eſt tantôt dans la penſée de l'ame, tantôt dans le mouvement commencé par la diſpoſition du corps.

Car comme les paſſions ſuivent les ſenſations, & que les ſenſations ſuivent les diſpoſitions du corps, dont elles doivent avertir l'ame, il paroît que les paſſions les doivent ſuivre auſſi; enſorte que le corps doit être ébranlé par un certain mouvement, avant que l'ame ſoit ſollicitée à s'y joindre par ſon déſir.

En un mot, en ce qui regarde les ſenſations, les imaginations & les paſſions, elle eſt purement patiente, & il faut toujours penſer, que comme la ſenſation ſuit l'ébranlement du nerf, & que l'imagination ſuit l'impreſſion du cerveau, le déſir ou l'averſion ſuivent auſſi la diſpoſition où le corps eſt mis par les objets qu'il faut ou fuir, ou chercher.

La raiſon eſt, que les ſenſations & tout ce qui

en dépend, eſt donné à l'ame pour l'exciter à pourvoir aux beſoins du corps, & que tout cela, par conſéquent, devoit être accommodé à ce qu'il ſouffre.

Il ne faut, pour nous en convaincre, que nous obſerver nous-mêmes dans un de nos appétits les plus naturels, qui eſt celui de manger. Le corps vide de nourriture en a beſoin, & l'ame auſſi la déſire : le corps eſt altéré par ce beſoin, & l'ame reſſent auſſi la douleur preſſante de la faim. Les viandes frappent l'œil, ou l'odorat, & en ébranlent les nerfs, les ſenſations conformes s'excitent, c'eſt-à-dire, que nous voyons & ſentons les viandes par l'ébranlement des nerfs, cet objet eſt imprimé dans le cerveau, & le plaiſir de manger remplit l'imagination. A l'occaſion de l'impreſſion que les viandes font dans le même cerveau, les eſprits coulent dans tous les endroits qui ſervent à la nutrition, l'eau vient à la bouche, & on ſait que cette eau eſt propre à ramollir les viandes, à en exprimer le ſuc, à nous les faire avaler ; d'autres eaux s'apprêtent dans l'eſtomac, & déjà elles le picotent, tout ſe prépare à la digeſtion, & l'ame dévore déjà les viandes par la penſée.

C'eſt ce qui fait dire ordinairement que l'appétit facilite la digeſtion, non qu'un déſir puiſſe de ſoi-même inciſer les viandes, les cuire & les digérer ; mais c'eſt que ce déſir vient dans le temps que tout eſt prêt dans le corps à la digeſtion.

Et qui verroit un homme affamé en préſence de la nourriture offerte après un long temps, verroit ce que peut l'objet préſent, & comme tout le corps ſe tourne à le ſaiſir & à l'engloutir.

Il en eſt donc de notre corps dans les paſſions, par exemple, dans une faim, ou dans une colère violente, comme d'un arc bandé, dont toute la diſpoſition tend à décocher le trait ; & on peut

dire qu'un arc en cet état ne tend pas plus à tirer, que le corps d'un homme en colère tend à frapper l'ennemi. Car, & le cerveau, & les nerfs, & les muſcles, le tournent tout entier à cette action, comme les autres paſſions le tournent aux actions qui leur ſont conformes.

Et encore qu'en même temps que le corps eſt en cet état, il s'élève dans notre ame mille imaginations & mille déſirs, ce n'eſt pas tant ces penſées qu'il faut regarder, que les mouvemens du cerveau auxquels elles ſe trouvent jointes, puiſque c'eſt par ces mouvemens que les paſſages ſont ouverts, que les eſprits coulent, que les nerfs, & par eux les muſcles, en ſont remplis, & que tout le corps eſt tendu à un certain mouvement.

Et ce qui fait croire que dans cet état, il faut moins regarder les penſées de l'ame, que les mouvemens du cerveau, c'eſt que dans les paſſions, comme nous les conſidérons, l'ame eſt patiente, & qu'elle ne préſide pas aux diſpoſitions du corps, mais qu'elle y ſert.

C'eſt pourquoi il n'entre dans les paſſions ainſi regardées, aucune ſorte de raiſonnement, ou de réflexion. Car nous y conſidérons ce qui prévient tout raiſonnement & toute réflexion, & ce qui ſuit naturellement la direction des eſprits pour cauſer certains mouvemens.

Et encore que nous avons vu ci-deſſus que les paſſions ſe diverſifient à la préſence, ou à l'abſence des objets, & par la facilité ou par la difficulté de les acquérir, ce n'eſt pas qu'il intervienne une réflexion, par laquelle nous concevions l'objet préſent ou abſent, facile ou difficile à acquérir; mais c'eſt que l'éloignement auſſi-bien que la préſence de l'objet, ont leurs caractères propres qui ſe marquent dans les organes & dans le cerveau, d'où ſuivent dans tout le corps les diſpoſitions con- *Chap. I. n. VI.*

venables, & dans l'ame auſſi des ſentimens & des déſirs proportionnés.

Au reſte, il eſt bien certain que les réflexions qui ſuivent après, augmentent ou ralentiſſent les paſſions; mais ce n'eſt pas encore de quoi il s'agit. Je ne regarde ici que le premier coup que porte la paſſion au corps & à l'ame. Et il me ſuffit d'avoir obſervé, comme une choſe indubitable, que le corps eſt diſpoſé par les paſſions à de certains mouvemens, & que l'ame eſt en même temps puiſſamment portée à y conſentir. De là viennent les efforts qu'elle fait, quand il faut par vertu s'éloigner des choſes, où le corps eſt diſpoſé. Elle s'aperçoit alors, combien elle y tient, & que la correſpondance n'eſt que trop grande.

XII. Second effet de l'union de l'ame & du corps, où ſe voient les mouvemens du corps aſſujettis aux actions de l'ame.

Juſqu'ici nous avons regardé dans l'ame, ce qui ſuit les mouvemens du corps. Voyons maintenant dans le corps, ce qui ſuit les penſées de l'ame.

C'eſt ici le bel endroit de l'homme: Dans ce que nous venons de voir, c'eſt-à-dire, dans les opérations ſenſuelles, l'ame eſt aſſujettie au corps; mais dans les opérations intellectuelles que nous allons conſidérer, non-ſeulement elle eſt libre, mais elle commande.

Et il lui convenoit d'être la maîtreſſe, parce qu'elle eſt la plus noble, & qu'elle eſt née par conſéquent pour commander.

Nous voyons en effet comme nos membres ſe meuvent à ſon commandement, & comme le corps ſe tranſporte promptement où elle veut.

Un auſſi prompt effet du commandement de l'ame, ne nous donne plus d'admiration, parce que nous y ſommes accoutumés; mais nous en demeurons étonnés, pour peu que nous y faſſions de réflexion.

Pour remuer la main, nous avons vu qu'il faut faire agir premièrement le cerveau, & enſuite les

eſprits, les nerfs & les muſcles, & cependant de toutes ces parties, il n'y a ſouvent que la main qui nous ſoit connue. Sans connoître toutes les autres, ni les reſſorts intérieurs qui font mouvoir notre main, il ne laiſſe pas d'agir, pourvu que nous voulions ſeulement la remuer.

Il en eſt de même des autres membres qui obéiſſent à la volonté. Je veux exprimer ma penſée, les paroles convenables me ſortent auſſitôt de la bouche, ſans que je ſache aucun des mouvemens que doivent faire pour les former la langue ou les lèvres, encore moins ceux du cerveau, du poumon & de la trachée-artère, puiſque je ne ſais pas même naturellement, ſi j'ai de telles parties, & que j'ai eu beſoin de m'étudier moi-même, pour le ſavoir.

Que je veuille avaler, la trachée-artère ſe ferme infailliblement, ſans que je ſonge à la fermer, & ſans que je la connoiſſe, ni que je la ſente agir.

Que je veuille regarder loin, la prunelle de l'œil ſe dilate, & au contraire elle ſe reſſerre quand je veux regarder de près, ſans que je ſache qu'elle ſoit capable de ce mouvement, ou en quelle partie préciſément il ſe fait. Il y a une infinité d'autres mouvemens ſemblables qui ſe font dans notre ſeule volonté, ſans que nous ſachions comment, ni pourquoi, ni même s'ils ſe font.

Celui de la reſpiration eſt admirable, en ce que nous le ſuſpendons & l'avançons quand il nous plaît, ce qui étoit néceſſaire pour avoir le libre uſage de la parole, & cependant quand nous dormons, elle ſe fait ſans que notre volonté y ait part.

Ainſi par un ſecret merveilleux, le mouvement de tant de parties, dont nous n'avons nulle connoiſſance, ne laiſſe pas de dépendre de notre volonté. Nous n'avons qu'à nous propoſer un certain effet connu: par exemple, de regarder, de parler,

ou de marcher, auſſitôt mille reſſorts inconnus des eſprits, des nerfs, des muſcles, & le cerveau même qui mène tous ces mouvemens, ſe remuent pour le produire, ſans que nous connoiſſions autre choſe, ſinon, que nous le voulons, & qu'auſſitôt que nous le voulons, l'effet s'enſuit.

Outre tous ces mouvemens qui dépendent du cerveau, il faut que nous exercions ſur le cerveau même un pouvoir immédiat, puiſque nous pouvons être attentifs, quand nous le voulons, ce qui ne ſe fait pas, ſans quelque tenſion du cerveau, comme l'expérience le fait voir.

Par cette même attention, nous mettons volontairement certaines choſes dans notre mémoire, que nous rappellons auſſi quand il nous plaît, avec plus ou moins de peine, ſuivant que le cerveau eſt bien ou mal diſpoſé.

Car il en eſt de cette partie comme des autres, qui pour être en état d'obéir à l'ame, demandent certaines diſpoſitions, ce qui montre en paſſant, que le pouvoir de l'ame ſur le corps a ſes limites.

Afin donc que l'ame commande avec effet, il faut toujours ſuppoſer que les parties ſoient bien diſpoſées, & que le corps ſoit en bon état. Car quelquefois on a beau vouloir marcher, il ſe ſera jeté telle humeur ſur les jambes, ou tout le corps ſe trouvera ſi foible par l'épuiſement des eſprits, que cette volonté ſera inutile.

Il y a pourtant certains empêchemens dans les parties qu'une forte volonté peut ſurmonter, & c'eſt un grand effet du pouvoir de l'ame ſur le corps, qu'elle puiſſe même délier des organes, qui, juſques-là, avoient été empêchés d'agir, comme on dit du fils de Créſus, qui ayant perdu l'uſage de la parole, le recouvra, quand il vit qu'on alloit tuer ſon père, & s'écria qu'on ſe gardât bien de toucher à la Perſonne du Roi. L'em-

pêchement de ſa langue pouvoit être ſurmonté par un grand effort que la volonté de ſauver ſon père lui fit faire.

Il eſt donc indubitable qu'il y a une infinité de mouvemens dans le corps, qui ſuivent les penſées de l'ame, & ainſi les deux effets de l'union reſtent parfaitement établis.

XIII. L'intelligence n'eſt attachée par elle-même à aucun organe, ni à aucun mouvement du corps.

Mais afin que rien ne paſſe ſans réflexion, voyons ce que fait le corps, & à quoi il ſert dans les opérations intellectuelles, c'eſt-à-dire, tant dans celles de l'entendement, que dans celles de la volonté.

Et d'abord il faut reconnoître que l'intelligence, c'eſt-à-dire, la connoiſſance de la vérité, n'eſt pas comme la ſenſation & l'imagination, une ſuite de l'ébranlement de quelque nerf, ou de quelque partie du cerveau.

Nous en ſerons convaincus, en conſidérant les trois propriétés de l'entendement, par leſquelles nous avons vu dans le *Chap.* 1. *n.* 17. qu'il eſt élevé au-deſſus des ſens & de toutes ſes dépendances.

Car il y paroît que la ſenſation ne dépend pas ſeulement de la vérité de l'objet, mais qu'elle ſuit tellement des diſpoſitions & du milieu de l'organe, que par là l'objet vient à nous tout autre qu'il n'eſt. Un bâton droit devient courbe à nos yeux au milieu de l'eau; le Soleil & les autres Aſtres y viennent infiniment plus petits qu'ils ne ſont en eux-mêmes. Nous avons beau être convaincus de toutes les raiſons par leſquelles on ſait, & que l'eau n'a pas tout-d'un-coup rompu ce bâton, & que tel Aſtre qui ne nous paroît qu'un point dans le Ciel, ſurpaſſe ſans proportion toute la grandeur de la terre : ni le bâton pour cela n'en vient plus droit à nos yeux, ni les Etoiles plus grandes. Ce qui montre que la vérité ne s'imprime pas ſur

les ſens, mais que toutes les ſenſations ſont une ſuite néceſſaire des diſpoſitions du corps, ſans qu'elles puiſſent jamais s'élever au-deſſus d'elles.

Que s'il en étoit autant de l'entendement, il pourroit être de même forcé à l'erreur. Or eſt-il que nous n'y tombons que par notre faute, & pour ne vouloir pas apporter l'attention néceſſaire à l'objet, dont il faut juger. Car dès lors que l'ame ſe tourne directement à la vérité, réſolue de ne céder qu'à elle ſeule, elle ne reçoit d'impreſſion que de la vérité même; enſorte qu'elle s'y attache, quand elle paroît, & demeure en ſuſpens, ſi elle ne paroît pas; toujours exempte d'erreur en l'un & en l'autre, état ou parce qu'elle connoît la vérité, ou parce qu'elle connoît du moins qu'elle ne peut pas encore la connoître.

Par le même principe, il paroît qu'au lieu que les objets les plus ſenſibles ſont pénibles & inſupportables, la vérité, au contraire, plus elle eſt intelligible, plus elle plaît. Car la ſenſation n'étant qu'une ſuite d'un organe corporel, la plus forte doit néceſſairement devenir pénible par le coup violent que l'organe aura reçu, tel qu'eſt celui que reçoivent les yeux par le Soleil, & les oreilles par un grand bruit, en ſorte qu'on eſt forcé de détourner les yeux & de boucher les oreilles. De même une forte imagination nous travaille ordinairement, parce qu'elle ne peut pas être ſans une commotion trop violente du cerveau. Et ſi l'entendement avoit la même dépendance du corps, le corps ne pourroit manquer d'être bleſſé par la vérité la plus forte, c'eſt-à-dire, la plus certaine & la plus connue: ſi donc cette vérité, loin de bleſſer, plaît & ſoulage, c'eſt qu'il n'y a aucune partie qu'elle doive rudement frapper, ou émouvoir; car ce qui peut être bleſſé de cette ſorte, eſt un corps, mais qu'elle s'unit paiſible-

ment à l'entendement, en qui elle trouve une entière correſpondance, pourvu qu'il ne ſe ſoit point gâté lui-même par les mauvaiſes diſpoſitions que nous avons marquées ailleurs.

Que ſi cependant nous éprouvons que la recherche de la vérité ſoit laborieuſe, nous découvrirons bientôt de quel côté nous vient ce travail : mais en attendant, nous voyons qu'il n'y a point de vérité qui nous bleſſe par elle-même étant connue, & que plus une ame droite la regarde, plus elle en eſt contente.

De là vient encore que tant que l'ame s'attache à la vérité, ſans écouter les paſſions & les imaginations, elle la voit toujours la même, ce qui ne pourroit pas être, ſi la connoiſſance ſuivoit le mouvement du cerveau toujours agité, & du corps toujours changeant.

C'eſt de là auſſi qu'il arrive que le ſens varie ſouvent, ainſi que nous l'avons dit au lieu allégué. Car ce n'eſt point la vérité ſeule qui agit en lui, mais il s'excite à l'agitation qui arrive dans ſon organe : au lieu que l'entendement, qui agiſſant en ſon naturel, ne reçoit d'impreſſion que de la ſeule vérité, la voit auſſi toujours uniforme.

Car poſons, par exemple, quelque vérité clairement connue, comme ſeroit, que rien ne ſe donne l'être à ſoi-même, ou qu'il faut ſuivre la raiſon en tout, & toutes les autres qui ſuivent de ces beaux principes : nous pouvons bien n'y penſer pas, mais tant que nous y ſerons véritablement attentifs, nous les verrons toujours de même, jamais altérées ni diminuées. Ce qui montre que la connoiſſance de ces vérités ne dépend d'aucune diſpoſition changeante, & n'eſt pas, comme la ſenſation, attachée à un organe altérable.

C'eſt pourquoi au lieu que la ſenſation, qui s'élève au concours momentané de l'objet & de

l'organe auſſi vîte qu'une étincelle au choc de la pierre & du fer, ne nous fait rien apercevoir qui ne paſſe preſque à l'inſtant : l'entendement au contraire voit des choſes qui ne paſſent pas, parce qu'il n'eſt attaché qu'à la vérité, dont la ſubſtance eſt éternelle.

XIV. L'intelligence par ſa liaiſon avec le ſens, dépend en quelque ſorte du corps, mais par accident.

Ainſi il n'eſt pas poſſible de regarder l'intelligence, comme une ſuite d'altération qui ſe ſera faite dans le corps, ni par conſéquent l'entendement, comme attaché à un organe corporel, dont il ſuive le mouvement.

Il faut pourtant reconnoître qu'on n'entend point, ſans imaginer, ni ſans avoir ſenti ; car il eſt vrai que par un certain accord entre toutes les parties qui compoſent l'homme, l'ame n'agit pas, c'eſt-à-dire, ne penſe & ne connoît pas ſans le corps, ni la partie intellectuelle, ſans la partie ſenſitive (*i*).

Et déjà à l'égard de la connoiſſance des corps, il eſt certain que nous ne pouvons entendre qu'il y en ait d'exiſtans dans la Nature que par le moyen des ſens. Car en cherchant d'où nous viennent nos ſenſations, nous trouvons toujours quelque corps qui a affecté nos organes, & ce nous eſt une preuve que ces corps exiſtent.

Et en effet, s'il y a des corps dans l'Univers, c'eſt choſe de fait, dont nous ſommes avertis par nos ſens, comme des autres faits. Et ſans le ſecours des ſens, je ne pourrois non plus deviner s'il y a un Soleil, que s'il y a un tel homme dans le monde.

Bien plus, l'eſprit occupé de choſes incorpo-

(*i*) Suivant cet axiôme des Anciens, ſi long-temps célèbre dans l'Ecole, banni depuis par Deſcartes, & ramené dernièrement par Loke ; *Nihil eſt in intellectu, quod non priùs fuerit in ſenſu.*

relles, par exemple, de Dieu & de ſes perfections, s'y eſt ſenti excité par la conſidération de ſes œuvres, ou par ſa parole, ou enfin par quelque autre choſe, dont les ſens ont été frappés.

Et notre vie ayant commencé par de pures ſenſations, avec peu, ou point d'intelligence, indépendante du corps, nous avons dès l'enfance contracté une ſi grande habitude de ſentir & d'imaginer, que ces choſes nous ſuivent toujours, ſans que nous en puiſſions être entièrement ſéparés.

De là vient que nous ne penſons jamais, ou preſque jamais, à quelque objet que ce ſoit, que le nom dont nous l'appellons, ne nous revienne, ce qui marque la liaiſon des choſes qui frappent nos ſens, tels que ſont les noms avec nos opérations intellectuelles.

On met en queſtion, s'il peut y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence dégagé de toute image ſenſible. Et il n'eſt pas incroyable que cela puiſſe être durant de certains momens dans les eſprits élevés à une haute contemplation, & exercés durant un long-temps à ſe mettre au-deſſus des ſens : mais cet état eſt fort rare, & il faut parler ici de ce qui eſt ordinaire à l'entendement.

L'expérience fait voir qu'il ſe mêle toujours, ou preſque toujours à ces opérations quelque choſe de ſenſible, dont même on ſe ſert, pour s'élever aux objets les plus intellectuels.

Auſſi avons-nous reconnu que l'imagination, pourvu qu'on ne la laiſſe pas dominer, & qu'on ſache la retenir en certaines bornes, aide naturellement l'intelligence.

Nous avons vu auſſi que notre eſprit averti de cette ſuite de faits que nous apprenons par nos ſens, s'élève au-deſſus, admirant en lui-même & la nature des choſes, & l'ordre du monde. Mais les règles & les principes par leſquels il

aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles, sont supérieurs aux sens, & il en est à-peu-près des sens & de l'entendement, comme de celui qui propose simplement les faits, & de celui qui en juge.

Il y a donc déjà en notre ame une opération, & c'est celle de l'entendement, qui précisément & en elle-même, n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations & des images sensibles.

XV. La volonté n'est pas moins indépendante, & je le reconnois par l'empire qu'elle a sur les membres extérieurs & sur tout le corps.

La volonté n'est attachée à aucun organe corporel, & loin de suivre les mouvemens du corps, elle y préside.

Je sens que je puis vouloir, ou tenir ma main immobile, ou lui donner du mouvement : & cela en haut ou en bas, à droite ou à gauche, avec une égale facilité : de sorte qu'il n'y a rien qui me détermine que ma seule volonté.

Car je suppose que je n'ai dessein en remuant ma main, de m'en servir, ni pour prendre, ni pour soutenir, ni pour approcher, ni pour éloigner quoi que ce soit : mais seulement de la mouvoir du côté que je voudrai, ou si je veux, de la tenir en repos.

Je fais en cet état une pleine expérience de ma liberté, & du pouvoir que j'ai sur mes membres, que je tourne où je veux, & comme je veux, seulement parce que je le veux.

Et parce que j'ai connu que les mouvemens de ces membres dépendent tous du cerveau, il faut par nécessité que ce pouvoir que j'ai sur mes membres, je l'aie principalement sur le cerveau même.

Il faut donc que ma volonté le domine, tant s'en faut qu'elle puisse être une suite de ses mouvemens & de ses impressions.

Un corps ne choisit pas où il se meut, mais il va comme il est poussé, & s'il n'y avoit en moi

que le corps, ou que ma volonté fût comme les ſenſations, attachée à quelqu'un des mouvemens du corps, bien loin d'avoir quelque empire, je n'aurois pas même de liberté.

Auſſi ne ſuis-je pas libre à ſentir, ou ne ſentir pas, quand l'objet eſt préſent. Je puis bien fermer les yeux, ou les détourner, & en cela je ſuis libre, mais je ne puis en ouvrant les yeux, empêcher la ſenſation attachée néceſſairement aux impreſſions corporelles, où la liberté ne peut pas être.

Ainſi l'empire ſi libre que j'exerce ſur mes membres, me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, & que c'eſt là le ſiége principal de l'ame.

Car encore qu'elle ſoit unie à tous les membres, & qu'elle les doive tenir tous en ſujétion, ſon empire s'exerce immédiatement ſur la partie d'où dépendent tous les mouvemens progreſſifs, c'eſt-à-dire, ſur le cerveau.

En dominant cette partie, où aboutiſſent les nerfs, elle ſe rend arbitre des mouvemens, & tient en main, pour ainſi dire, les rênes par où tout le corps eſt pouſſé, ou retenu.

Soit donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement ſous ſa puiſſance, ſoit qu'elle y ait quelque maîtreſſe pièce, par où elle contienne les autres parties, comme un pilote conduit tout le vaiſſeau par le gouvernail, il eſt certain que le cerveau eſt ſon ſiége principal, & que c'eſt de-là qu'elle préſide à tous les mouvemens du corps.

Et ce qu'il y a ici de merveilleux, c'eſt qu'elle ne ſent point naturellement, ni ce cerveau qu'elle meut, ni les mouvemens qu'elle y fait pour contenir, ou pour ébranler le reſte du corps, ni d'où lui vient un pouvoir qu'elle exerce ſi abſolument. Nous connoiſſons ſeulement qu'un empire eſt don-

né à l'ame, & qu'une loi eſt donnée au corps, en vertu de laquelle il obéit.

XVI. L'empire que la volonté exerce ſur les mouvemens extérieurs la rend indirectement maîtreſſe des paſſions.

Cet empire de la volonté ſur les membres d'où dépendent les mouvemens extérieurs, eſt d'une extrême conſéquence. Car c'eſt par-là que l'homme ſe rend maître de beaucoup de choſes, qui par elles-mêmes ſembloient n'être point ſoumiſes à ſes volontés.

Il n'y a rien qui paroiſſe moins ſoumis à la volonté, que la nutrition, & cependant elle ſe réduit à l'empire de la volonté, en tant que l'ame maîtreſſe des membres extérieurs, donne à l'eſtomac ce qu'elle veut, & dans la meſure que la raiſon preſcrit, enſorte que la nutrition eſt rangée ſous cette règle.

Et l'eſtomac même en reçoit la loi, la nature l'ayant fait propre à ſe laiſſer plier par l'accoutumance.

Par ces mêmes moyens l'ame règle auſſi le ſommeil, & le fait ſervir à la raiſon.

En commandant aux membres des exercices pénibles, elle les fortifie, elle les durcit aux travaux, & ſe fait un plaiſir de les aſſujettir à ſes lois.

Ainſi elle ſe fait un corps plus ſouple, & plus propre aux opérations intellectuelles. La vie des ſaints Religieux en eſt une preuve.

Elle étend auſſi ſon empire ſur l'imagination & les paſſions, c'eſt-à-dire, ſur ce qu'elle a de plus indocile.

L'imagination & les paſſions naiſſent des objets, & par le pouvoir que nous avons ſur les mouvemens extérieurs, nous pouvons, ou nous approcher, ou nous éloigner des objets.

Les paſſions dans l'exécution dépendent des mouvemens extérieurs; il faut frapper pour achever ce qu'a commencé la colère, il faut fuir pour

Pour achever ce qu'a commencé la crainte ; mais la volonté peut empêcher la main de frapper, & les pieds de fuir.

Nous avons vu dans la colère tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer ſon coup. L'objet a fait ſon impreſſion, les eſprits coulent, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le ſang coule avec vîteſſe, & envoie des eſprits & plus abondans & plus vifs, les nerfs & les muſcles en ſont remplis, ils ſont tendus, les poings ſont fermés, & le bras affermi & prêt à frapper ; mais il faut encore lâcher la corde, il faut que la volonté laiſſe aller le corps, autrement le mouvement ne s'achève pas.

Ce qui ſe dit de la colère, ſe dit de la crainte & des autres paſſions, qui diſpoſent tellement le corps aux mouvemens qui lui conviennent, que nous ne les retenons que par vive force de raiſon & de volonté.

On peut dire que ces derniers mouvemens, auxquels le corps eſt ſi diſpoſé, par exemple, celui de frapper, s'acheveroit tout-à-fait par la force de cette diſpoſition, s'il n'étoit réſervé à l'ame de lâcher ce dernier coup.

Et il en arriveroit à-peu-près de même que dans la reſpiration, que nous pouvons ſuſpendre par la volonté quand nous veillons, mais qui s'achève, pour ainſi dire, toute ſeule par la ſimple diſpoſition du corps, quand l'ame le laiſſe agir naturellement, par exemple, dans le ſommeil.

En effet, il arrive quelque choſe de ſemblable dans les premiers mouvemens des paſſions : & les eſprits & le ſang s'émeuvent quelquefois ſi vîte dans la colère, que le bras ſe trouve lâché, avant qu'on ait le loiſir d'y faire réflexion. Alors la diſpoſition du corps a prévalu, & il ne reſte plus à la volonté prévenue, qu'à regretter le mal qui s'eſt fait ſans elle.

Mais ces mouvemens sont rares, & ils n'arrivent guère à ceux qui s'accoutument de bonne heure à se maîtriser eux-mêmes.

XVII. La nature de l'attention, & ses effets immédiats sur le cerveau, par où paroît l'empire de la volonté.

Outre la force donnée à la volonté pour empêcher le dernier effet des passions, elle peut encore en prenant la chose de plus haut, les arrêter & les modérer dans leur principe, & cela par le moyen de l'attention qu'elle fera volontairement à certains objets, ou dans le temps des passions, pour les calmer, ou devant les passions, pour les prévenir.

Cette force de l'attention, & l'effet qu'elle a sur le cerveau, & par le cerveau sur tout le corps, & même sur la partie imaginative de l'ame, & par-là sur les passions & sur les appétits, est digne d'une grande considération.

Nous avons déjà observé que la contention de la tête se ressent fort grande dans l'attention, & par-là il est sensible qu'elle a un grand effet dans le cerveau.

On éprouve d'ailleurs que cette attention dépend de la volonté, ensorte que le cerveau doit être sous son empire, en tant qu'il sert à l'attention.

Pour entendre tout ceci, il faut remarquer que les pensées naissent dans notre ame quelquefois à l'agitation naturelle du cerveau, & quelquefois par une attention volontaire.

Pour ce qui est de l'agitation du cerveau, nous avons observé qu'elle passe quelquefois d'une partie à une autre. Alors nos pensées sont vagues comme le cours des esprits; mais quelquefois aussi elle se fait en un seul endroit, & alors nos pensées sont fixes, & l'ame est plus attachée, comme le cerveau est aussi plus fortement & plus uniformément tendu.

Par-là nous observons en nous-mêmes une atten-

tion forcée ; ce n'eſt pas-là toutefois ce que nous appellons attention, nous donnons ce nom ſeulement à l'attention, où nous choiſiſſons notre objet, pour y penſer volontairement.

Que ſi nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne ſerions jamais maîtres de nos conſidérations & de nos penſées, qui ne ſeroient qu'une ſuite de l'agitation du cerveau : nous ſerions ſans liberté, & l'eſprit ſeroit en tout aſſervi au corps, toutes choſes contraires à la raiſon, & même à l'expérience.

Par ces choſes on peut comprendre la nature de l'attention, & que c'eſt une application volontaire de notre eſprit ſur un objet.

Mais il faut encore ajouter, que nous voulions conſidérer cet objet par l'entendement, c'eſt-à-dire, raiſonner deſſus, ou enfin y contempler la vérité. Car s'abandonner volontairement à quelque imagination qui nous plaiſe, ſans vouloir nous en détourner, ce n'eſt pas attention, il faut vouloir, entendre, & raiſonner.

C'eſt donc proprement par l'attention que commence le raiſonnement & les réflexions, & l'attention commence elle-même par la volonté de conſidérer & d'entendre.

Et il paroît clairement que pour ſe rendre attentif, la première choſe qu'il faut faire, c'eſt d'ôter l'empêchement naturel de l'attention, c'eſt-à-dire, la diſſipation & ces penſées vagues, qui s'élèvent dans notre eſprit, car il ne peut être tout enſemble diſſipé & attentif.

Pour faire taire ces penſées qui nous diſſipent, il faut que l'agitation naturelle du cerveau, ſoit en quelque ſorte calmée. Car, tant qu'elle durera, nous ne ſerons jamais aſſez maîtres de nos penſées, pour avoir de l'attention.

Ainſi le premier effet du commandement de

l'ame, est que voulant être attentive, elle apaise l'agitation naturelle du cerveau.

Et nous avons déjà vu que pour cela il n'est pas besoin qu'elle connoisse le cerveau, ou qu'elle ait intention d'agir sur lui; il suffit qu'elle veuille faire ce qui dépend d'elle immédiatement, c'est-à-dire, être attentive. Le cerveau, s'il n'est prévenu par quelque agitation trop violente, obéit naturellement, & se calme par la seule subordination du corps à l'ame.

Mais comme les esprits qui tournoyent dans le cerveau, tendent toujours à l'agiter à leur ordinaire, son mouvement ne peut être arrêté sans quelque effort. C'est ce qui fait que l'attention a quelque chose de pénible, & veut être relâchée de temps en temps.

Aussi le cerveau abandonné aux esprits & aux vapeurs qui le poussent sans cesse, souffriroit un mouvement trop irrégulier, les pensées seroient trop dissipées, & cette dissipation, outre qu'elle tourneroit à une espèce d'extravagance, d'elle-même est fatigante. C'est pourquoi il faut nécessairement, même pour son propre repos, brider ces mouvemens irréguliers du cerveau.

Voilà donc l'empêchement levé, c'est-à-dire, la dissipation ôtée. L'ame se trouve tranquille, & ses imaginations confuses sont disposées à tourner en raisonnement & en considération.

XVIII. L'ame attentive à raisonner, se sert du cerveau, par le besoin qu'elle a des images sensibles.

Il ne faut pourtant pas penser qu'elle doive rejeter alors toute imagination, & toute image sensible, puisque nous avons reconnu qu'elle s'en aide pour raisonner.

Ainsi, loin de rejeter toutes sortes d'images sensibles, elle songe seulement à rappeler celles qui sont convenables à son sujet, & qui peuvent aider son raisonnement.

Mais d'autant que ces images sensibles sont attachées aux impressions ou aux marques, qui de-

meurent dans le cerveau, & qu'ainſi elles ne peuvent revenir, ſans que le cerveau ſoit ému dans les endroits où ſont les marques, comme il a déjà été remarqué, il faut conclure que l'ame peut, quand elle veut, non-ſeulement calmer le cerveau, mais encore l'exciter en tel endroit qu'il lui plaît, pour rappeler les objets ſelon ſes beſoins. L'expérience nous fait voir auſſi que nous ſommes maîtres de rappeler, comme nous voulons, les choſes confiées à notre mémoire. Et encore que ce pouvoir ait ſes bornes, & qu'il ſoit plus grand dans les uns que dans les autres, il n'y auroit aucun raiſonnement, ſi nous ne pouvions l'exercer juſqu'à un certain point. Et c'eſt une nouvelle raiſon de l'immobilité de l'ame, pour montrer combien le cerveau doit être en repos quand il s'agit de raiſonner. Car, agité & déjà ému, il ſeroit peu en état d'obéir à l'ame, & de faire, à point nommé, les mouvemens néceſſaires pour lui préſenter les images ſenſibles dont elle a beſoin.

C'eſt ici que le cerveau peine en tous ceux qui n'ont pas acquis cette heureuſe immobilité; car au lieu que ſon naturel eſt d'avoir un mouvement libre & incertain, comme le cours des eſprits, il eſt réduit premièrement à un repos violent, & puis à des mouvemens ſuivis & réguliers, qui le travaillent beaucoup.

Car lorſqu'il eſt détendu & abandonné au cours naturel des eſprits, le mouvement en peu de temps erre en plus de parties, mais il eſt auſſi moins rapide, & moins violent, au lieu qu'on a beſoin en raiſonnant, de ſe repréſenter fort vivement les objets, ce qui ne ſe peut, ſans que le cerveau ſoit fortement remué.

Et il faut, pour faire un raiſonnement, tant rappeler d'images ſenſibles, par conſéquent remuer le cerveau fortement en tant d'endroits, qu'il

n'y auroit rien à la longue de plus fatiguant.

D'autant plus qu'en rappelant ces objets divers, qui ſervent au raiſonnement, l'eſprit demeure toujours attaché à l'objet qui en fait le ſujet principal: de ſorte que le cerveau eſt en même temps calmé à l'égard de ſon agitation univerſelle, tendu & dreſſé à un point fixe par la conſidération de l'objet principal, & remué fortement en divers endroits pour rappeler les objets ſeconds & ſubſidiaires.

Il faut pour des mouvemens ſi réguliers & ſi forts, beaucoup d'eſprits, & la tête auſſi en reçoit tant dans ces opérations, quand elles ſont longues, qu'elle épuiſe le reſte du corps.

De là ſuit une laſſitude univerſelle, & une néceſſité indiſpenſable de relâcher ſon attention.

Mais la nature y a pourvu, en nous donnant le ſommeil, ſur-tout de la nuit, où les nerfs ſont détendus, où les ſenſations ſont éteintes, où le cerveau & tout le corps ſe repoſe. Comme donc c'eſt là le vrai temps du relâchement, le jour doit être donné à l'attention, qui peut être plus ou moins forte, & par-là, tantôt tendre le cerveau, & tantôt le ſoulager.

Voilà ce qui doit ſe faire dans le cerveau durant le raiſonnement, c'eſt-à-dire, durant la recherche de la vérité; recherche que nous avons dit devoir être laborieuſe; & on aperçoit maintenant que ce travail ne vient pas préciſément de l'acte d'entendre, mais des imaginations qui doivent aller en concours, & qui préſuppoſent dans le cerveau un grand mouvement.

Au reſte, quand la vérité eſt trouvée, tout le travail ceſſe, & l'ame ravie de la découverte, comme les yeux le ſeroient d'un beau ſpectacle, voudroit n'en être jamais arrachée, parce que la vérité ne cauſe par elle-même aucune altération.

Et lorſqu'elle demeure clairement connue, l'imagination agit peu, ou point du tout : de là vient qu'on ne reſſent que peu, ou point de travail.

Car dans la recherche de la vérité, où nous procédons par comparaiſons, par oppoſitions, par proportions, par autres choſes ſemblables, pour leſquelles il faut appeler beaucoup d'images ſenſibles, l'imagination agit beaucoup. Mais quand la choſe eſt trouvée, l'ame fait taire l'imagination autant qu'elle peut, & ne fait plus que tourner vers la vérité un ſimple regard, en quoi conſiſte l'acte d'entendre.

Et plus cet acte eſt démêlé de toute image ſenſible, plus il eſt tranquille, ce qui montre que l'acte d'entendre de ſoi-même ne fait point de peine.

Il en fait pourtant par accident, parce que pour y demeurer, il faut arrêter l'imagination, & par conſéquent tenir en bride le cerveau contre le cours des eſprits.

Ainſi la contemplation, quelque douce qu'elle ſoit par elle-même, ne peut pas durer long-temps par le défaut du corps continuellement agité.

Et les ſeuls beſoins du corps qui ſont ſi fréquens & ſi grands, font diverſes impreſſions, & rappellent diverſes penſées, auxquelles il eſt néceſſaire de prêter l'oreille, de ſorte que l'ame eſt forcée de quitter la contemplation de la vérité.

Par les choſes qui ont été dites, on entend le premier effet de l'attention ſur le corps. Il regarde le cerveau, qui au lieu d'une agitation univerſelle, eſt fixé à un certain point au commandement de l'ame, quand elle veut être attentive, & au reſte, demeure en état d'être excitée ſubſidiairement, où elle veut.

Il y a un ſecond effet de l'attention qui s'étend

ſur les paſſions : nous allons le conſidérer. Mais avant que de paſſer outre, il ne faut pas oublier une choſe conſidérable, qui regarde l'attention priſe en elle-même. C'eſt qu'un objet qui a commencé de nous occuper par une attention volontaire, nous tient dans la ſuite long-temps attachés, même malgré nous, parce que les eſprits qui ont pris un certain cours, ne peuvent pas aiſément être détournés.

Ainſi notre attention eſt mêlée de volontaire & d'involontaire. Un objet qui nous a occupés par force, nous flatte ſouvent ; de ſorte que la volonté s'y donne, de même qu'un objet choiſi par une forte application, nous devient une occupation inévitable.

Et comme l'agitation naturelle de notre cerveau rappelle beaucoup de penſées qui nous viennent malgré nous, l'attention volontaire de notre ame fait de ſon côté de grands effets ſur le cerveau même. Les traces que les objets y avoient laiſſées, en deviennent plus profondes, & le cerveau eſt diſpoſé à s'émouvoir plus aiſément dans ces endroits-là.

Et par l'accord établi entre le corps & l'ame, il ſe fait naturellement une telle liaiſon entre les impreſſions du cerveau, & les penſées de l'ame, que l'un ne manque jamais de ramener l'autre. Et ainſi, quand une forte imagination a cauſé, par l'attention que l'ame y apporte, un grand mouvement dans le cerveau, en quelque ſorte que ce mouvement ſoit renouvelé, il fait revivre, & ſouvent dans toute leur force, les penſées qui l'avoient cauſé la première fois.

C'eſt pourquoi il faut beaucoup prendre garde de quelles imaginations on ſe remplit volontairement, & ſe ſouvenir que dans la ſuite elles revien-

dront ſouvent malgré nous, par l'agitation naturelle du cerveau & des eſprits.

Mais il faut auſſi conclure qu'en prenant les choſes de loin, & ménageant bien notre attention, dont nous ſommes maîtres, nous pouvons gagner beaucoup ſur les impreſſions de notre cerveau, & le plier à l'obéiſſance.

XIX. L'effet de l'attention ſur les paſſions, & comment l'ame les peut tenir en ſujétion dans leur principe, où il eſt parlé de l'extravagance, de la folie & des ſonges.

Par cet empire ſur notre cerveau, nous pouvons auſſi tenir en bride les paſſions qui en dépendent toutes, & c'eſt le plus bel effet de l'attention.

Pour l'entendre, il faut obſerver quelle ſorte d'empire nous pouvons avoir ſur nos paſſions.

Premièrement, il eſt certain que nous ne leur commandons pas directement, comme à nos bras & à nos mains. Nous ne pouvons pas élever ou apaiſer notre colère, comme nous pouvons ou remuer le bras, ou le tenir ſans action.

2. Il n'eſt pas moins clair & nous l'avons déjà dit, que par le pouvoir que nous avons ſur les membres extérieurs, nous en avons auſſi un très-grand ſur les paſſions, mais indirectement, puiſque nous pouvons par-là, & nous éloigner des objets qui les font naître, & en empêcher l'effet Ainſi je puis m'éloigner d'un objet odieux qu. m'irrite; & lorſque ma colère eſt excitée, je lui puis refuſer mon bras, dont elle a beſoin pour ſe ſatisfaire.

Mais pour cela, il le faut vouloir & le vouloir fortement. Et la grande difficulté eſt de vouloir autre choſe que ce que la paſſion nous inſpire; parce que dans les paſſions, l'ame ſe trouve tellement portée à s'unir aux diſpoſitions du corps, qu'elle ne peut preſque ſe réſoudre à s'y oppoſer.

Il faut donc chercher un moyen de calmer, ou de modérer, ou même de prévenir les paſſions dans leur principe, & ce moyen eſt l'attention bien gouvernée.

Car le principe de la passion, c'est l'impression puissante d'un objet dans le cerveau ; l'effet de cette impression ne peut être mieux empêché, qu'en se rendant attentif à d'autres objets.

En effet, nous avons vu que l'ame attentive fixe le cerveau en un certain état, dans lequel elle détermine d'une certaine manière le cours des esprits, & par-là elle rompt le coup de la passion, qui les portant à un autre endroit, causoit de mauvais effets dans tout le corps.

C'est pourquoi on dit, & il est vrai, que le remède le plus naturel des passions, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent, & il n'y a rien pour cela de plus efficace, que de s'attacher à d'autres objets.

Et il faut ici observer qu'il en est des esprits émus & poussés d'un certain côté, à-peu-près comme d'une rivière qu'on peut plus aisément détourner, que l'arrêter de droit fil. Ce qui fait qu'on réussit mieux dans la passion, en pensant à d'autres choses, qu'en s'opposant directement à son cours.

Et de là vient qu'une passion violente a souvent servi de frein ou de remède aux autres : Par exemple, l'ambition, ou la passion de la guerre, à l'amour.

Et il est quelquefois utile de s'abandonner à des passions innocentes, pour détourner, ou pour empêcher des passions criminelles.

Il sert aussi beaucoup de faire un grand choix des personnes avec qui on converse. Ce qui est en mouvement, répand aisément son agitation autour de soi, & rien n'émeut plus les passions que les discours & les actions des hommes passionnés.

Au contraire, une ame tranquille nous tire en quelque façon hors de l'agitation, & semble nous communiquer son repos ; pourvu toutefois que

cette tranquillité ne ſoit pas inſenſible & fade. Il faut quelque choſe de vif qui s'accorde un peu avec notre mouvement, mais où dans le fond il ſe trouve de la conſiſtance.

Enfin, dans les paſſions il faut calmer les eſprits par une eſpèce de diverſion, & ſe jeter, pour ainſi dire, à côté, plutôt que de combattre de front; c'eſt-à-dire, qu'il n'eſt plus temps d'oppoſer des raiſons à une paſſion déjà émue. Car en raiſonnant ſur ſa paſſion même pour l'attaquer, on en rappelle l'objet, on en imprime plus fortement les traces, & on irrite plutôt les eſprits, qu'on ne les calme. Où les ſages réflexions ſont de grand effet, c'eſt à prévenir les paſſions. Il faut donc nourrir ſon eſprit de conſidérations ſenſées, & lui donner de bonne heure des attachemens honnêtes, afin que les objets des paſſions trouvent la place déjà priſe, les eſprits déterminés à un certain cours, & le cerveau affermi.

Car la nature ayant formé cette partie capable d'être occupée par les objets, & auſſi d'obéir à la volonté, il eſt clair que la diſpoſition qui prévient, doit l'emporter.

Si donc l'ame s'accoutume de bonne heure à être maîtreſſe de ſon attention, & qu'elle l'attache à de bons objets, elle ſera par ce moyen maîtreſſe, premièrement du cerveau, par-là, du cours des eſprits, & par-là enfin des émotions que les paſſions excitent.

Mais il faut ſe ſouvenir que l'attention véritable, eſt celle qui conſidère l'objet tout entier. Ce n'eſt qu'être à demi attentif à un objet, comme ſeroit une femme tendrement aimée, que de n'y conſidérer que le plaiſir dont on eſt flatté en l'aimant, ſans ſonger aux ſuites honteuſes d'un ſemblable engagement.

Il eſt donc néceſſaire d'y bien penſer, & d'y

penſer de bonne heure, parce que ſi on laiſſe le temps à la paſſion de faire toute ſon impreſſion dans le cerveau, l'attention viendra trop tard.

Car en conſidérant le pouvoir de l'ame ſur le corps, il faut obſerver ſoigneuſement que ſes forces ſont bornées & reſtreintes, de ſorte qu'elle ne peut pas faire tout ce qu'elle veut des bras & des mains, & encore moins du cerveau.

C'eſt pourquoi nous venons de voir qu'elle le perdroit en le pouſſant trop, & qu'elle eſt obligée à le ménager.

Par la même raiſon il s'y fait ſouvent des agitations ſi violentes, que l'ame n'en eſt plus maîtreſſe, non plus qu'un cocher de chevaux fougueux qui ont pris le frein aux dents.

Quand cette diſpoſition eſt fixe & perpétuelle, c'eſt ce qui s'appelle folie : quand elle a une cauſe qui finit avec le temps, comme un mouvement de fièvre, cela s'appelle délire & rêverie.

Dans la folie & dans le délire, il arrive de deux choſes l'une, ou le cerveau eſt agité tout entier avec un égal déréglement, alors il s'eſt fait une parfaite extravagance, & il ne paroît aucune ſuite dans les penſées, ni dans les paroles : ou le cerveau n'eſt bleſſé que dans un certain endroit, alors la folie ne s'attache auſſi qu'à un objet déterminé. Tels ſont ceux qui s'imaginent être toujours à la Comédie & à la Chaſſe, & tant d'autres frappés d'un certain objet, parlent raiſonnablement de tous les autres, & aſſez conſéquemment de celui-là même qui fait leur erreur.

La raiſon eſt, que n'y ayant qu'un ſeul endroit du cerveau marqué d'une impreſſion invincible à l'ame, elle demeure maîtreſſe de tout le reſte, & peut exercer ſes fonctions ſur tout autre objet.

Et l'agitation du cerveau dans la folie eſt ſi violente, qu'elle paroît même au-dehors par le trou-

ble qui paroît dans tout le visage, & principalement par l'égarement des yeux.

De là s'ensuit que toutes les passions violentes sont une espèce de folie, parce qu'elles causent des agitations dans le cerveau, dont l'ame n'est pas maîtresse. Aussi n'y a-t-il point de cause plus ordinaire de la folie, que les passions portées à un certain excès.

Par-là aussi s'expliquent les songes, qui sont une espèce d'extravagance.

Dans le sommeil, le cerveau est abandonné à lui-même, & il n'y a point d'attention, car la veille consiste précisément dans l'attention de l'esprit, qui se rend maître de ses pensées.

Nous avons vu que l'attention cause le plus grand travail du cerveau, & que c'est principalement ce travail que le sommeil vient relâcher.

De là il doit arriver deux choses : l'une, que l'imagination doit dominer dans les songes, & qu'il se doit présenter à nous une grande variété d'objets, souvent même avec quelque suite, pour les raisons qui ont été dites en parlant de l'imagination. L'autre, que ce qui se passe dans notre imagination nous paroît réel & véritable, parce qu'alors il n'y a point d'attention, par conséquent point de discernement.

De tout cela il résulte, que la vraie assiette de l'ame, est lorsqu'elle est maîtresse des mouvemens du cerveau, & que comme c'est par l'attention qu'elle le contient, c'est aussi de son attention qu'elle doit principalement se rendre la maîtresse. Mais qu'il s'y faut prendre de bonne heure, & ne pas laisser occuper le cerveau à des impressions trop fortes que le temps rendroit invincibles.

Et nous avons vu en général que l'ame, en se servant bien de sa volonté, & de ce qui est soumis

naturellement à la volonté, peut régler & discipliner tout le reste.

Enfin, des méditations sérieuses, des conversations honnêtes, une nourriture modérée, un sage ménagement de ses forces, rendent l'homme maître de lui-même, autant que cet état de mortalité le peut souffrir.

XX. L'homme qui a médité la Doctrine précédente, se connoît lui-même.

Après les réflexions que nous avons faites sur l'ame, sur le corps, sur leur union, nous pouvons maintenant nous bien connoître.

Car si nous ne voyons pas dans le fond de l'ame ce qui lui fait comme demander naturellement d'être unie à un corps & sur-tout leur union, il ne faut pas s'en étonner, puisque nous connoissons si peu le fond des substances. Mais si cette union ne nous est pas connue dans son fond, nous la connoissons suffisamment par les deux effets que nous venons d'expliquer, & par le bel ordre qui en résulte.

Car premièrement, nous voyons la parfaite société de l'ame & du corps.

Nous voyons secondement, que dans cette société, la partie principale, c'est-à-dire, l'ame est aussi celle qui préside, & que le corps lui est soumis, les bras, les jambes, tous les autres membres, & enfin tout le corps est remué & transporté d'un lieu à un autre au commandement de l'ame. Les yeux & les oreilles se tournent où il lui plaît, les mains exécutent ce qu'elle ordonne, la langue explique ce qu'elle pense & ce qu'elle veut, les sens lui présentent les objets dont elle doit juger & se servir, les parties qui digèrent & distribuent la nourriture, celles qui forment les esprits, & qui les envoient où il faut, tiennent les membres extérieurs & tout le corps en état pour lui obéir.

C'est en cela que consiste la bonne disposition

du corps. En effet, nous nous trouvons le corps ſain, quand il peut exécuter ce que l'ame lui preſcrit : au contraire, nous ſommes malades, quand le corps foible & abattu ne peut plus ſe tenir debout, ni ſe mouvoir comme nous le ſouhaitons.

Ainſi on peut dire que le corps eſt un inſtrument dont l'ame ſe ſert à ſa volonté, & c'eſt pourquoi Platon définiſſoit l'homme en cette ſorte : L'homme, dit-il, eſt une ame ſe ſervant du corps.

C'eſt de là qu'il concluoit l'extrême différence du corps & de l'ame, parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui ſe ſert de quelque choſe, que la choſe même dont il ſe ſert.

L'ame donc qui ſe ſert du bras & de la main comme il lui plaît, qui ſe ſert de tout le corps, qu'elle tranſporte où elle trouve bon, qui l'expoſe à tels périls qu'il lui plaît, & à ſa ruine certaine, eſt ſans doute d'une nature de beaucoup ſupérieure à ce corps, qu'elle fait ſervir en tant de manière & ſi impérieuſement à ſes deſſeins.

Ainſi on ne ſe trompe pas, quand on dit que le corps eſt comme l'inſtrument de l'ame. Et il ne faut pas s'étonner ſi le corps étant mal diſpoſé, l'ame en fait moins bien ſes fonctions. La meilleure main du monde avec une mauvaiſe plume, écrira mal. Si vous ôtez à un ouvrier ſes inſtrumens, ſon adreſſe naturelle ou acquiſe ne lui ſervira de rien.

Il y a pourtant une extrême différence entre les inſtrumens ordinaires & le corps humain. Qu'on briſe le pinceau d'un Peintre, ou le Ciſeau d'un Sculpteur, il ne ſent point les coups dont ils ont été frappés : mais l'ame ſent tous ceux qui bleſſent le corps ; & au contraire elle a du plaiſir quand on lui donne ce qu'il faut pour s'entretenir.

Le corps n'eſt donc pas un ſimple inſtrument appliqué par le dehors, ni un vaiſſeau que l'ame

gouverne à la manière d'un Pilote. Il en seroit ainsi si elle n'étoit simplement qu'intellectuelle ; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser d'une façon plus particulière à ce qui le touche, & de le gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle & intimément unie.

En un mot, l'ame & le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, & il y a entre les parties une parfaite & nécessaire communication.

Aussi avons-nous trouvé dans toutes les opérations animales, quelque chose de l'ame, & quelque chose du corps ; de sorte que pour se connoître soi-même, il faut savoir distinguer dans chaque action, ce qui appartient à l'une d'avec ce qui appartient à l'autre, & remarquer tout ensemble comment deux parties de si différente nature s'entr'aident mutuellement.

XXI. Pour se bien connoître soi-même, il faut s'accoutumer par de fréquentes réflexions à discerner en chaque action ce qu'il y a du corps d'avec ce qu'il y a de l'ame.

Pour ce qui regarde le discernement, on se le rend facile par de fréquentes réflexions. Et comme on ne sauroit trop s'exercer dans une méditation si importante, ni trop distinguer son ame d'avec son corps, il sera bon de parcourir dans ce dessein toutes les opérations que nous avons considérées.

Ce qu'il y a du corps quand nous mouvons, c'est un premier branle dans le cerveau, suivi du mouvement & des esprits, & des muscles, & enfin du transport, ou de tout le corps, ou de quelqu'une de ses parties, par exemple, du bras ou de la main. Ce qu'il y a du côté de l'ame, c'est la volonté de se mouvoir, & le dessein d'aller d'un côté plutôt que d'un autre.

Dans la parole, ce qu'il y a du côté du corps, outre l'action du cerveau qui commence tout, c'est le mouvement du poumon & de la trachée-artère, pour pousser l'air & le battement on même air,

par

par la langue & par les lèvres. Et ce qu'il y a du côté de l'ame, c'eſt l'intention de parler & d'exprimer ſa penſée.

Tous ces mouvemens, ſi l'on y prend garde, quoiqu'ils ſe faſſent au commandement de la volonté humaine, pourroient abſolument ſe faire ſans elle, de même que la reſpiration qui dépend d'elle en quelque ſorte, ſe fait tout à fait ſans elle, quand nous dormons. Et il nous arrive ſouvent de proférer, en dormant, certaines paroles, ou de faire d'autres mouvemens qu'on peut regarder comme un pur effet de l'agitation du cerveau, ſans que la volonté y ait part. On peut auſſi concevoir qu'il ſe forme certaines paroles par le battement ſeul de l'air, comme on voit dans les échos; & c'eſt ainſi que le Poëte faiſoit parler ce fantôme; *Dat inania verba, dat ſine mente ſonum.*

Cette conſidération nous peut ſervir à obſerver dans les mouvemens, & ſur-tout dans la parole, ce qui appartient à l'ame, & ce qui appartient au corps. Mais continuons à marquer cette différence dans les autres opérations.

Dans la vue, ce qu'il y a du côté du corps, c'eſt que les yeux ſoient ouverts, que les rayons du Soleil ſoient réfléchis de deſſus la ſuperficie de l'objet à notre œil en droite ligne; qu'ils y ſouffrent certaines réfractions dans les humeurs, qu'ils peignent & qu'ils impriment l'objet en petit dans le fond de l'œil, que les nerfs optiques ſoient ébranlés; enfin que le mouvement ſe communique juſqu'au dedans du cerveau. Ce qu'il y a du côté de l'ame, c'eſt la ſenſation, c'eſt-à-dire, la perception de la lumière & des couleurs, & le plaiſir que nous reſſentons dans les unes plutôt que dans les autres, ou dans certaines vues agréables, plutôt qu'en d'autres.

Dans l'ouïe, ce qu'il y a du côté du corps, c'eſt

que l'air agité d'une certaine façon frappe le tympan & ébranle les nerfs jusqu'au cerveau. Du côté de l'ame, c'est la perception du son, le plaisir de l'harmonie, la peine que nous donnent des voix fausses & d'un son désagréable, & des tons discordans, & les diverses pensées qui naissent en nous par la parole.

Dans le goût & dans l'odorat, un certain suc tiré des viandes & mêlé avec la salive, ébranle les nerfs de la langue; une vapeur qui sort des fleurs ou des autres corps, frappe les nerfs des narines: tout ce mouvement se communique à la racine des nerfs, & voilà ce qu'il a du côté du corps. Il y a du côté de l'ame, la perception du bon & du mauvais goût, des bonnes & des mauvaises odeurs.

Dans le toucher, les parties du corps sont, ou agitées par le chaud, ou resserrées par le froid. Les corps que nous touchons, ou s'attachent à nous par leur humidité, ou s'en séparent aisément par leur sécheresse. Notre chair est, ou écorchée par quelque chose de rude, ou percée par quelque chose d'aigu. Une humeur âcre & maligne se jette sur quelque partie nerveuse, la picote, la presse, la déchire par ses divers mouvemens, les nerfs sont ébranlés dans toute leur longueur & jusqu'au cerveau: voilà ce qu'il y a du côté du corps. Et il y a du côté de l'ame, le sentiment du chaud & du froid, celui de la douleur, ou du plaisir.

Dans la douleur, nous poussons des cris violens, notre visage se défigure, les larmes nous coulent des yeux. Ni ces cris, ni ces larmes, ni ce changement qui paroît sur notre visage, ne sont la douleur. Elle est dans l'ame, à qui elle apporte un sentiment fâcheux & contraire.

Dans la faim & dans la soif, nous remarquons

du côté du corps, ces eaux fortes qui picotent l'estomac, & les vapeurs qui desséchent le gosier; & du côté de l'ame, la douleur que nous cause cette mauvaise disposition des parties, & le désir de la réparer par le manger & le boire.

Dans l'imagination & dans la mémoire, nous avons du côté du corps les impressions du cerveau, les marques qu'il en conserve, l'agitation des esprits, qui l'ébranlent en divers endroits: & nous avons du côté de l'ame, ces pensées vagues & confuses qui s'effacent les unes les autres, & les actes de la volonté, qui recommandent certaines choses à la mémoire, & puis les lui redemande, & les lui fait rendre à propos.

Pour ce qui est des passions, quand vous concevez les esprits émus, le cœur agité par un battement redoublé, le sang échauffé, les muscles tendus, les bras & tout le corps tourné à l'attaque, vous n'avez pas encore compris la colère, parce que vous n'avez dit que ce qui se trouve dans le corps, & il faut encore y considérer du côté de l'ame le désir de la vengeance. De même, ni le sang retiré, ni les extrémités froides, ni la pâleur sur le visage, ni les jambes & les pieds disposés à une fuite précipitée, ne sont pas ce qu'on appelle proprement la crainte, c'est ce qu'elle fait dans le corps. Dans l'ame, c'est un sentiment par lequel elle s'efforce d'éviter le péril connu; & il en est de même de toutes les autres passions.

En méditant ces choses, & se les rendant familières, on se forme une habitude de distinguer les sensations, les imaginations, & les passions, ou appétits naturels, d'avec les dispositions & les mouvemens corporels. Et cela fait, on n'a plus de peine à en démêler les opérations intellectuelles, qui loin d'être assujetties au corps, président à ses mouvemens, & ne communiquent avec lui que

par la liaiſon qu'elles ont avec le ſens, auquel néanmoins nous les avons vus ſi ſupérieures.

XXII. Comment on peut diſtinguer les opérations ſenſitives d'avec les mouvemens corporels, qui en ſont inſéparables.

Sur ce qui a été dit de la diſtinction qu'il faut faire des mouvemens corporels d'avec les ſenſations & les paſſions, on demandera peut-être comment on peut diſtinguer des choſes qui ſe ſuivent de ſi près, & qui ſemblent inſéparables. Par exemple, comment diſtinguer la colère d'avec l'agitation des eſprits & du ſang? Comment diſtinguer le ſentiment d'avec le mouvement des nerfs, ou ſi l'on veut, des eſprits, puiſque ce mouvement étant poſé, le ſentiment ſuit auſſitôt, & que jamais on n'a le ſentiment, que ce mouvement ne précède.

On demandera encore comment le plaiſir & la douleur peuvent appartenir à l'ame, puiſqu'on les ſent dans le corps? N'eſt-ce pas dans mon doigt coupé que je ſens la douleur de la bleſſure? Et n'eſt-ce pas dans le palais que je ſens le plaiſir du goût? On en dira autant de toutes les autres ſenſations.

A cela il eſt aiſé de répondre, que le mouvement dont il s'agit, qui n'eſt qu'un changement de place, & le ſentiment qui eſt la perception de quelque choſe, ſont fort différens l'un de l'autre.

On diſtingue donc ces choſes par leur idée naturelle, qui n'ont rien de commun enſemble, & ne peuvent être confondues que par erreur.

La ſéparation des parties du bras, ou de la main dans une bleſſure, n'eſt pas d'une autre nature que celle qui ſe feroit dans un corps mort. Cette ſéparation ne peut donc pas être la douleur.

Il faut raiſonner de même de tous les autres mouvemens du corps. L'agitation du ſang n'eſt pas d'une autre nature que celle d'une autre liqueur. Le branlement du nerf n'eſt pas d'une autre nature, que celui d'une corde, ni le mouvement du

cerveau, que celui d'un autre corps; & pour venir aux esprits, leur cours n'est pas aussi d'une nature différente de celui d'une autre vapeur, puisque les esprits & les nerfs, & les filets dont on dit que le cerveau est composé, pour être déliés n'en sont pas moins corps, & que leur mouvement si vîte, si délicat & si subtil qu'on se l'imagine, n'est après tout qu'un simple changement de place, ce qui est très-éloigné de sentir & de désirer.

Et cela se reconnoîtra dans les sensations, en reprenant la chose jusques au principe.

Nous y avons remarqué un mouvement enchaîné, qui se commence à l'objet, se continue dans le milieu, se communique à l'organe, aboutit enfin au cerveau, & y fait son impression.

Il est aisé de comprendre, que tel que le mouvement se commence auprès de l'objet, tel il dure dans le milieu, & tel il se continue dans les organes du corps extérieurs & intérieurs, la proportion toujours gardée.

Je veux dire que, selon les diverses dispositions du milieu & de l'organe, ce mouvement pourra quelque peu changer, comme il arrive dans les réfractions; comme il arrive, lorsque l'air, par où doit se communiquer le mouvement du corps résonnant, est agité par le vent; mais cette diversité se fait toujours à proportion du coup qui vient de l'objet, & c'est selon cette proportion que les organes, tant extérieurs qu'intérieurs, sont frappés.

Ainsi la disposition des organes corporels, est au fond de même nature, que celle qui se trouve dans les objets mêmes, au moment que nous en sommes touchés, comme l'impression se fait dans la cire, telle & de même nature qu'elle a été faite dans le cachet.

En effet, cette impression, qu'est-ce autre

choſe qu'un mouvement dans la cire, par lequel elle eſt forcée de s'accommoder au cachet, qui ſe met ſur elle? Et de même l'impreſſion dans nos organes, qu'eſt-ce autre choſe qu'un mouvement qui ſe fait en eux, enſuite du mouvement qui ſe commence à l'objet?

Je vois que ma main preſſée par un corps peſant & rude, cède & baiſſe en conformité du mouvement de ce corps qui pèſe ſur elle, & le même mouvement ſe continue ſur toutes les parties qui ſont diſpoſées à le recevoir. Il n'y a perſonne qui n'entende que ſi l'agitation qui cauſe le bruit, eſt un certain trémouſſement du corps réſonnant, par exemple, d'une corde de luth, une pareille trépidation ſe doit continuer dans l'air, & quand enſuite le tympan viendra à être ébranlé, & le nerf auditif avec lui, & le cerveau même enſuite, cet ébranlement après tout ne ſera pas d'une autre nature qu'a été celui de la corde, & au contraire, ce n'en ſera que la continuation.

Toutes ces impreſſions étant de même nature, ou plutôt tout cela n'étant qu'une ſuite du même ébranlement, qui a commencé à l'objet, il n'eſt pas moins ridicule de dire que l'agitation du tympan, & l'ébranlement du nerf, ou de quelque autre partie, puiſſe être la ſenſation, que de dire que l'ébranlement de l'air ou du corps réſonnant la ſoit.

Il faut donc, pour bien raiſonner, regarder toute cette ſuite d'impreſſion corporeile depuis l'objet, juſques au cerveau, comme choſe qui tient à l'objet, & par la même raiſon qu'on diſtingue les ſenſations d'avec l'objet, il faut les diſtinguer d'avec les impreſſions & les mouvemens qui le ſuivent.

Ainſi la ſenſation eſt une choſe qui s'élève après tout cela, & dans un autre ſujet, c'eſt-à-dire,

non plus dans le corps, mais dans l'ame ſeule.

Il en faut dire autant & de l'imagination & des déſirs qui en naiſſent. En un mot, tant qu'on ne fera que remuer des corps, c'eſt-à-dire, des choſes étendues en longueur, largeur & profondeur, quelque vîtes & quelque ſubtils qu'on faſſe ces corps, & dût-on les réduire à l'indiviſible, ſi leur nature le pouvoit permettre, jamais on ne fera une ſenſation, ni un déſir.

Car enfin, qu'un corps ſoit plus vîte, il arrivera plutôt : qu'il ſoit plus mince, il pourra paſſer par une plus petite ouverture ; mais que cela faſſe ſentir ou déſirer, c'eſt ce qui n'a aucune ſuite & ne s'entend pas.

Delà vient que l'ame qui connoît ſi bien & ſi diſtinctement les ſenſations, ſes imaginations & ſes déſirs, ne connoît la délicateſſe & les mouvemens, ni du cerveau, ni des nerfs, ni des eſprits, ni même ſi ces choſes ſont dans la nature. Je ſais bien que je ſens la douleur de la migraine, ou de la colique ; & que je ſens du plaiſir en buvant & en mangeant, & je connois très-diſtinctement ce plaiſir & cette douleur : mais ſi j'ai une membrane autour du cerveau, dont les nerfs ſoient picotés par une humeur âcre, ſi j'ai des nerfs à la langue que le ſuc des viandes remue, c'eſt ce qu'on ne ſait pas. Je ne ſais non plus, ſi j'ai des eſprits qui errent dans le cerveau, & ſe jettent dans les nerfs, tant pour les tenir tendus, que pour ſe répandre de-là dans les muſcles. Ce qui montre qu'il n'y a rien de plus diſtingué que le ſentiment, & toutes ces diſpoſitions des organes corporels, puiſque l'un eſt ſi clairement aperçu, & que l'autre ne l'eſt point du tout.

Ainſi il ſe trouvera que nous connoiſſons beaucoup plus de choſes de notre ame, que de notre corps, puiſqu'il ſe fait dans notre corps tant de

mouvemens que nous ignorons, & que nous n'avons aucun ſentiment que notre eſprit n'aperçoive.

Concluons donc que le mouvement des nerfs, ne peut pas être un ſentiment, que l'agitation du ſang ne peut pas être un déſir, que le froid qui eſt dans le ſang, quand les eſprits, dont il eſt plein, ſe retirent vers le cœur, ne peut pas être la haine. En un mot, qu'on ſe trompe en confondant les diſpoſitions & altérations corporelles, avec les ſenſations, les imaginations, & les paſſions.

Ces choſes ſont unies; mais elles ne ſont point les mêmes, puiſque leurs natures ſont ſi différentes. Et comme ſe mouvoir n'eſt pas ſentir, ſentir n'eſt pas ſe mouvoir.

Ainſi quand on dit qu'une partie du corps eſt ſenſible, ce n'eſt pas que le ſentiment puiſſe être dans le corps; mais c'eſt que cette partie étant toute nerveuſe, elle ne peut être bleſſée ſans un grand ébranlement des nerfs, auquel la nature a joint un vif ſentiment de douleur.

Et ſi elle nous fait rapporter ce ſentiment à la partie offenſée, ſi par exemple, quand nous avons la main bleſſée, nous y reſſentons de la douleur, c'eſt un avertiſſement que la bleſſure qui cauſe de la douleur, eſt dans la main; mais ce n'eſt pas une preuve que le ſentiment qui ne peut convenir qu'à l'ame, ſe puiſſe attribuer au corps.

En effet, quand un homme, qui a la jambe emportée, croit y reſſentir autant de douleur qu'auparavant, ce n'eſt pas que la douleur ſoit reçue dans une jambe qui n'eſt plus; mais c'eſt que l'ame qui la reſſent ſeule, la rapporte au même endroit qu'elle avoit accoutumé de la rapporter.

Ainſi de quelque manière qu'on tourne, & qu'on remue le corps, que ce ſoit vîte ou lente-

ment, circulairement, ou en ligne droite, en maſſe ou en parcelle ſéparée, cela ne le fera jamais ſentir, encore moins imaginer, encore moins raiſonner & entendre la nature de chaque choſe, & la ſienne propre : encore moins délibérer & choiſir, réſiſter à ſes paſſions, ſe commander à ſoi-même, aimer enfin quelque choſe juſques à lui ſacrifier ſa propre vie.

Il y a donc dans le corps humain une vertu ſupérieure à toute la maſſe du corps, aux eſprits qui l'agitent, aux mouvemens (*k*) & aux impreſſions

(*k*) Boſſuet ſuppoſe dans tout ce Chapitre, que l'ame produit elle-même les penſées & le mouvement qu'elle veut imprimer au corps : la choſe lui paroiſſoit ſi naturelle & ſi certaine, qu'il ne l'a miſe nulle part en queſtion. Cependant pluſieurs Métaphyſiciens ont refuſé à notre ame cette vertu productive, ſur-tout à l'égard du mouvement. Le Clerc a imaginé pour cela certains Etres Plaſtiques qui ſont fort extraordinaires, pour ne rien dire de plus : il leur attribue le pouvoir moteur qu'il refuſe à l'ame ; c'eſt reculer la difficulté, & non pas l'éclaircir. Tout le monde connoît les cauſes occaſionnelles du Père Mallebranche, qui prétend qu'à l'occaſion de certaine penſée de nos eſprits, Dieu produit toujours certains mouvemens dans nos corps, relatifs à ces penſées ; & de même, produit certaines penſées dans l'ame, à l'occaſion de l'ébranlement des organes. Cette explication qui a paru plus orthodoxe, eſt aſſez généralement reçue dans les Ecoles. On peut croire que Boſſuet ne la connoiſſoit pas encore, puiſqu'il n'en parle point ; mais on ſait qu'il ne goûtoit pas la Métaphyſique de Mallebranche. Voyez ſes Lettres au Docteur Arnaud, dans leſquelles il s'eſt expliqué là-deſſus d'une étrange manière. Léibnitz a imaginé auſſi le ſyſtème ingénieux de l'harmonie préétablie, ſuivant lequel il faut croire que l'ame n'a aucune influence ſur les mouvemens de ſon corps, & n'en a même nulle connoiſſance ; mais que l'une développe ſes penſées, & l'autre éprouve des mouvemens toujours relatifs par la ſeule volonté divine, qui les a joints pour ſe correſpondre ainſi ſans aucune dépendance mutuelle ; à peu près comme deux

qu'il en reçoit. Cette vertu eſt dans l'ame, ou plutôt elle eſt l'ame même, qui quoique d'une nature élevée au-deſſus du corps, lui eſt unie toutefois par la puiſſance ſuprême qui a créé l'une & l'autre.

CHAPITRE IV.

De Dieu, Créateur de l'Ame & du Corps, & Auteur de leur union.

I. L'Homme eſt un ouvrage d'un grand deſſein, & d'une ſageſſe profonde.

DIEU qui a créé l'ame & le corps, & qui les a unis l'une à l'autre d'une façon ſi intime, ſe fait connoître lui-même dans ce bel ouvrage.

Quiconque connoîtra l'homme, verra que c'eſt un ouvrage de grand deſſein, qui ne pouvoit être ni conçu, ni exécuté que par une ſageſſe profonde.

Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien priſes, & des moyens propres à faire de certains effets, montre auſſi une fin expreſſe; par conſéquent un deſſein formé, une intelligence réglée, & un art parfait.

C'eſt ce qui ſe remarque dans toute la Nature. Nous voyons tant de juſteſſe dans ſes mouvemens, & tant de convenance entre ſes parties, que nous

---

pendules, dont l'une marqueroit ſimplement les heures, & l'autre les ſonneroit, ſans que l'aiguille de la première dirigeât la ſonnerie de la ſeconde. Le but de ces deux ſyſtèmes eſt également d'ôter à la nature humaine, la puiſſance de produire le mouvement, & d'établir que Dieu ſeul en eſt l'Auteur : mais ſi chaque mouvement particulier eſt ſi important dans l'Univers, qu'il faut faire intervenir le Créateur à ſi grands frais pour le reproduire à chaque inſtant au gré de chaque créature, ne ſera-t-on pas toujours en droit de demander ce que deviennent toutes ces portions particulières de mouvement ? combien ſont encore épaiſſes les ténèbres qui couvrent les landes de la Métaphyſique !

ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car s'il en faut pour remarquer ce concert & cette juſteſſe, à plus forte raiſon pour l'établir. C'eſt pourquoi nous ne voyons rien dans l'Univers que nous ne ſoyons portés à demander pourquoi il ſe fait, tant nous ſentons naturellement que tout a ſa convenance & ſa fin.

Auſſi voyons-nous que les Philoſophes qui ont le mieux obſervé la Nature, nous ont donné pour maxime, qu'elle ne fait rien en vain, & qu'elle va toujours à ſes fins par les moyens les plus courts & les plus faciles; & il y a tant d'art dans la Nature, que l'art même ne conſiſte qu'à la bien entendre & à l'imiter. Et plus on entre dans ſes ſecrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées, qui font tout aller par ordre, & ſont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu, & d'un artifice profond.

Ainſi ſous le nom de Nature, nous entendons une Sageſſe profonde, qui développe avec ordre & ſelon ſes juſtes règles, tous les mouvemens que nous voyons.

Mais de tous les ouvrages de la Nature, celui où le deſſein eſt le plus ſuivi, c'eſt ſans doute l'homme.

Et déjà il eſt d'un beau deſſein d'avoir voulu faire de toutes ſortes d'Etre : des Etres qui n'euſſent que l'étendue avec tout ce qui lui appartient, figure, mouvement, repos, tout ce qui dépend de la proportion ou diſproportion de ces choſes; des Etres qui n'euſſent que l'intelligence, & tout ce qui convient à une ſi noble opération, ſageſſe, raiſon, prévoyance, volonté, liberté, vertu; enfin des Etres où tout fut uni, & où une ame intelligente ſe trouvât jointe à un corps.

L'homme étant formé par un tel deſſein, nous pouvons définir l'ame raiſonnable, ſubſtance in-

telligente, née pour vivre dans un corps, & lui être intimement unie.

L'homme tout entier eſt compris dans cette définition, qui commence par ce qu'il a de meilleur, ſans oublier ce qu'il a de moindre, & fait voir l'union de l'un & de l'autre.

A ce premier trait qui figure l'homme, tout le reſte eſt accommodé avec un ordre admirable.

Nous avons vu que pour l'union, il falloit qu'il ſe trouvât dans l'ame, outre les opérations intellectuelles ſupérieures au corps, des opérations ſenſitives naturellement engagées dans le corps & aſſujetties à ſes organes. Auſſi voyons-nous dans l'ame ces opérations ſenſitives.

Mais les opérations intellectuelles n'étoient pas moins néceſſaires à l'ame, puiſqu'elle devoit, comme la plus noble partie du compoſé, gouverner le corps & y préſider. En effet, Dieu lui a donné ces opérations intellectuelles, & leur a attribué le commandement.

Il falloit qu'il y eût un certain concours entre toutes les opérations de l'ame, & que la partie raiſonnable pût tirer quelque utilité de la partie ſenſitive. La choſe a été ainſi réglée. Nous avons vu que l'ame avertie, & excitée par les ſenſations, apprend & remarque ce qui ſe paſſe autour d'elle, pour enſuite pourvoir aux beſoins du corps, & faire ces réflexions ſur les merveilles de la Nature.

Peut-être que la choſe s'entendra mieux en la reprenant d'un peu plus haut.

La Nature intelligente aſpire à être heureuſe. Elle a l'idée du bonheur, elle le cherche; elle a l'idée du malheur, elle l'évite. C'eſt à cela qu'elle rapporte tout ce qu'elle fait, & il ſemble que c'eſt là ſon fond. Mais ſur quoi doit être fondée la vie heureuſe, ſi ce n'eſt ſur la connoiſſance de la vérité? Mais on n'eſt pas heureux ſimplement

pour la connoître, il faut l'aimer, il faut la vouloir. Il y a de la contradiction de dire qu'on ſoit heureux ſans aimer ſon bonheur & ce qui le fait. Il faut donc pour être heureux, & connoître le bien & l'aimer, & le bien de la Nature intelligente, c'eſt la vérité, c'eſt là ce qui la nourrit & la vivifie. Et ſi je concevois une Nature purement intelligente, il me ſemble que je n'y mettrois qu'entendre & aimer la vérité, & que cela ſeul la rendroit heureuſe. Mais comme l'homme n'eſt pas une Nature purement intelligente, & qu'il eſt, ainſi qu'il a été dit, une Nature intelligente unie à un corps, il lui faut autre choſe, il lui faut les ſens. Et cela ſe déduit du même principe, car puiſqu'elle eſt unie à un corps, le bon état de ce corps, doit faire une partie de ſon bonheur, & pour achever l'union, il faut que la partie intelligente pourvoie au corps qui lui eſt uni, la principale à l'inférieure. Ainſi une des vérités que doit connoître l'ame unie à un corps, eſt ce qui regarde les beſoins du corps, & les moyens d'y pourvoir. C'eſt à quoi ſervent les ſenſations, comme nous venons de le dire, & comme nous l'avons établi ailleurs. Et notre ame étant de telle nature que ſes idées intellectuelles ſont univerſelles, abſtraites, ſéparées de toute matière particulière, elle avoit beſoin d'être avertie par quelque autre choſe, de ce qui regarde ce corps particulier à qui elle eſt unie, & les autres corps qui peuvent ou le ſecourir, ou lui nuire, & nous avons vu que les ſenſations lui ſont données pour cela; par la vue, par l'ouïe, & par les autres ſens, elle diſcerne par les objets ce qui eſt propre ou contraire au corps. Le plaiſir & la douleur la rendent attentive à ſes beſoins, & ne l'invitent pas ſeulement, mais la forcent à y pourvoir.

Voilà quelle devoit être l'ame. Et de là il eſt

aiſé de déterminer quel devoit être le corps.

Il falloit premièrement, qu'il fût capable de ſervir aux ſenſations, & par conſéquent qu'il pût recevoir des impreſſions de tous côtés ; puiſque c'étoit à ces impreſſions que les ſenſations devoient être unies.

Mais ſi le corps n'étoit en état de prêter ſes mouvemens aux deſſeins de l'ame, en vain apprendroit-elle par les ſenſations ce qui eſt à rechercher & à fuir.

Il a donc fallu que ce corps, ſi propre à recevoir les impreſſions, le fût auſſi à exercer mille mouvemens divers.

Pour tout cela il falloit le compoſer d'une infinité de parties délicates, & de plus les unir enſemble, en ſorte qu'elles puſſent agir en concours pour le bien commun.

En un mot, il falloit à l'ame un corps organique, & Dieu lui en a fait un capable des mouvemens les plus forts, auſſi-bien que des plus délicats & des plus induſtrieux.

Ainſi tout l'homme eſt conſtruit avec un deſſein ſuivi, & avec un art admirable. Mais ſi la ſageſſe de ſon auteur éclate dans le tout, elle ne paroît pas moins dans chaque partie.

II. Le corps humain eſt l'ouvrage d'un deſſein profond & admirable.

Nous venons de voir que notre corps devoit être compoſé de beaucoup d'organes capables de recevoir les impreſſions des objets, & d'exercer des mouvemens proportionnés à ces impreſſions.

Ce deſſein eſt parfaitement exécuté. Tout eſt ménagé dans le corps humain avec un artifice merveilleux. Le corps reçoit de tous côtés les impreſſions des objets ſans être bleſſé. On lui a donné des organes, pour éviter ce qui l'offenſe ou le détruit, & les corps environnans qui font ſur lui ce mauvais effet, font encore celui de lui cauſer de l'éloignement. La délicateſſe des parties, quoi-

qu'elle aille à une fineſſe inconcevable, s'accorde avec la force & avec la ſolidité. Le jeu des reſſorts n'eſt pas moins aiſé que ferme, à peine ſentons-nous battre notre cœur, nous qui ſentons les moindres mouvemens du dehors, ſi peu qu'ils viennent à nous, les artères vont, le ſang circule, les eſprits coulent, toutes les parties s'incorporent leur nourriture ſans troubler notre ſommeil, ſans diſtraire nos penſées, ſans exciter tant ſoit peu notre ſentiment, tant Dieu a mis de règle & de proportion, de délicateſſe & de douceur dans de ſi grands mouvemens.

Ainſi nous pouvons dire avec aſſurance, que de toutes les proportions qui ſe trouvent dans les corps, celles du corps organique ſont les plus parfaites & les plus palpables.

Tant de parties ſi bien arrangées, & ſi propres aux uſages, pour leſquels elles ſont faites, la diſpoſition des valvules, le battement du cœur, & des artères, la délicateſſe des parties du cerveau, & la variété de ſes mouvemens d'où dépendent tous les autres : la diſtribution du ſang & des eſprits, les effets différens de la reſpiration qui ont un ſi grand uſage dans le corps : tout cela eſt d'une économie, & s'il eſt permis d'uſer de ce mot, d'une mécanique ſi admirable, qu'on ne la peut voir ſans raviſſement, ni aſſez admirer la ſageſſe qui en a établi les règles.

Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour ſucer quelque liqueur, les lèvres ſervent de tuyau, & la langue ſert de piſton. Au poumon eſt attachée la trachée-artère, comme une eſpèce de flûte douce d'une fabrique particulière, qui s'ouvrant plus ou moins, modifie l'air & diverſifie les tons. La langue eſt un archet qui battant ſur les dents & ſur le palais, en tire des ſons exquis. L'œil a ſes humeurs & ſon criſ-

tallin, les réfractions se ménagent avec plus d'art, que dans les verres les mieux taillés. Il a aussi sa prunelle qui se dilate & se resserre, tout s'englobe, s'alonge ou s'aplatit selon l'axe de la vision, pour s'ajuster aux distances, comme les lunettes à longue vue. L'oreille a son tambour, ou une peau aussi délicate que bien tendue, résonne au mouvement d'un petit marteau que le moindre bruit agite; elle a dans un os fort dur, des cavités pratiquées, pour faire retentir la voix de la même sorte, qu'elle retentit parmi les rochers & dans les échos. Les vaisseaux ont leurs soupapes, ou valvules tournées en tous sens, les os & les muscles ont leurs poulies & leurs léviers: les proportions qui font & les équilibres, & la multiplication des forces mouvantes, y sont observées dans une justesse, où rien ne manque. Toutes les machines sont simples, le jeu en est si aisé, & la structure si délicate, que toute autre machine est grossière à comparaison.

A rechercher de près les parties, on y voit de toutes sortes de tissus, rien n'est mieux filé, rien n'est mieux passé, rien n'est serré plus exactement.

Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne & arrondit ses sujets.

Tout ce que peut faire la séparation & le mélange des liqueurs, leur précipitation, leur digestion, leur fermentation, & le reste est pratiqué si habilement dans le corps humain, qu'auprès ces opérations la chymie la plus fine n'est qu'une ignorance très-grossière.

On voit à quel dessein chaque chose a été faite. Pourquoi le cœur, pourquoi le cerveau, pourquoi les esprits, pourquoi la bile, pourquoi le sang, pourquoi les autres humeurs. Qui voudra dire que le sang n'est pas fait pour nourrir l'animal, que l'estomac,

l'eſtomac, & les eaux qu'il jette par ſes glandes, ne ſont pas faites pour préparer par la digeſtion la formation du ſang, que les artères & les veines ne ſont pas faites de la manière qu'il faut pour le contenir, pour le porter par-tout, pour le faire circuler continuellement, que le cœur n'eſt pas fait pour donner le branle à cette circulation : qui voudra dire que la langue & les lèvres, avec leur prodigieuſe mobilité, ne ſont pas faites pour former la voix en mille ſortes d'articulations, ou que la bouche n'a pas été miſe à la place la plus convenable, pour tranſmettre la nourriture à l'eſtomac, que les dents n'y ſont pas placées pour rompre cette nourriture, & la rendre capable d'entrer, que les eaux qui coulent deſſus ne ſont pas propres à la ramollir, & ne viennent pas pour cela à point nommé, ou que ce n'eſt pas pour ménager les organes & la place, que la bouche eſt pratiquée de manière que tout y ſert également à la nourriture & à la parole : qui voudra dire ces choſes, fera mieux de dire encore qu'un bâtiment n'eſt pas fait pour loger, & que ſes appartemens, ou engagés, ou dégagés, ne ſont pas conſtruits pour la commodité de la vie, ou pour faciliter les miniſtères néceſſaires ; en un mot, il ſera un inſenſé qui ne mérite pas qu'on lui parle.

Si ce n'eſt peut-être qu'il faille dire que le corps humain n'a point d'architecte, parce qu'on n'en voit pas l'architecte avec les yeux, & qu'il ne ſuffit pas de trouver tant de raiſon, & tant de deſſein dans ſa diſpoſition, pour entendre qu'il n'eſt pas fait ſans raiſon & ſans deſſein.

Pluſieurs choſes ſont remarquer combien eſt grand & profond l'artifice dont il eſt conſtruit.

Les ſavans & les ignorans, s'ils ne ſont tout à fait ſtupides, ſont également ſaiſis d'admiration, en le voyant. Tout homme qui le conſidère par

lui-même, trouve foible tout ce qu'il a ouï dire, & un seul regard lui en dit plus que tous les discours, & tous les livres.

Depuis tant de temps qu'on regarde & qu'on étudie curieusement le corps humain, quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond. Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les premières, qu'on avoit tant admirées: & quoiqu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien, à comparaison de ce qui reste à chercher.

Par exemple, qu'on voie les muscles si forts & si tendres, si unis pour agir au concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser, avec des filets si artistement tissus, & si bien tors, comme il faut, pour faire leur jeu; au reste, si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien inférés où il faut, assurément on est ravi, & on ne peut quitter un si beau spectacle, & malgré qu'on en ait, un si grand ouvrage parle de son Artisan. Et cependant tout cela est mort, faute de voir par où les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, & comment il les envoie avec leur adresse fixe. Toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe, & le maniement n'est pas connu.

Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que, pour plus de commodité, les choses fussent autrement qu'ils ne les voyoient, ils ont trouvé qu'ils ne faisoient un si vain désir, que faute d'avoir tout vu: & personne n'a encore trouvé qu'un seul os dût être figuré autrement qu'il n'est, ni être articulé autre part, ni être emboîté plus commodément, ni être

percé en d'autres endroits, ni donner aux muscles, dont il est l'appui, une place plus propre à s'y enclaver, ni enfin qu'il y eût aucune partie dans tout le corps, à qui on pût seulement désirer, ou une autre constitution, ou une autre place.

Il ne reste donc rien à désirer dans une si belle machine, sinon qu'elle aille toujours sans être jamais troublée, & sans finir. Mais qui l'a bien entendue, en voit assez pour juger que son Auteur ne pouvoit pas manquer de moyen pour la réparer toujours, & enfin la rendre immortelle, & que maître de lui donner l'immortalité, il a voulu que nous connussions, qu'il la peut donner par grâce, l'ôter par châtiment, & la rendre par récompense. La Religion qui vient là-dessus, nous apprend qu'en effet, c'est ainsi qu'il en a usé, & nous apprend tout ensemble à le louer, & à le craindre.

En attendant l'immortalité qu'il nous promet, jouissons du beau spectacle des principes qui nous conservent si long-temps, & connoissons que tant de parties où nous ne voyons qu'une impétuosité aveugle, ne pourroient pas concourir à cette fin, si elles n'étoient tout ensemble, & dirigées, & formées par une cause intelligente.

Le secours mutuel que se prêtent ces parties les unes aux autres, quand la main, par exemple, se présente pour sauver la tête qu'un côté sert de contre-poids à l'autre, que sa pente & sa pesanteur entraîne, & que le corps se situe naturellement de la manière la plus propre à se soutenir : ces actions & les autres de cette nature, qui sont si propres & si convenables à la conservation du corps, dès-là qu'elles se font sans que notre raison y ait part, nous montrent qu'elles sont conduites, & les parties disposées par une raison supérieure.

La même chose paroît par cette augmentation

de forces qui nous arrivent dans les grandes paſſions. Nous avons vu ce que fait & la colère & la crainte, comme elles nous changent, comme l'une nous encourage & nous arme, & comme l'autre fait de notre corps, pour ainſi dire, un inſtrument propre à fuir. C'eſt ſans doute un grand ſecret de la nature, (c'eſt-à-dire de Dieu,) d'avoir premièrement proportionné les forces du corps à ſes beſoins ordinaires; mais d'avoir trouvé le moyen de doubler les forces dans les beſoins extraordinairement preſſans, & de diſpoſer tellement le cerveau, le cœur & le ſang, que les eſprits d'où dépend toute l'action du corps, devinſſent dans les grands périls plus abondans, ou plus vifs, & en même temps fuſſent portés, ſans que nous le ſuſſions, aux parties où ils peuvent rendre la défenſe plus vigoureuſe, ou la fuite plus légère, c'eſt l'effet d'une ſageſſe infinie.

Et cette augmentation de forces proportionnées à nos beſoins, nous fait voir que les paſſions dans leur fond, & dans la première inſtitution de la nature, étoient faites pour nous aider, & que ſi maintenant elles nous nuiſent auſſi ſouvent qu'elles font, il faut qu'il ſoit arrivé depuis quelque déſordre.

En effet, l'opération des paſſions dans le corps des animaux, loin de les embarraſſer, les aident à ce que leur état demande, (j'excepte certains cas qui ont des cauſes particulières,) & le contraire n'arriveroit pas à l'homme, s'il n'avoit mérité par quelque faute, qu'il ſe fit en lui quelque eſpèce de renverſement.

Que ſi avec tant de moyens que Dieu nous a préparés pour la conſervation de notre corps, il faut que chaque homme meure, l'Univers n'y perd rien, puiſque dans les mêmes principes qui conſervent l'homme durant tant d'années, il ſe trouve

encore de quoi en produire d'autres jusqu'à l'infini. Ce qui le nourrit le rend fécond, & rend l'espèce immortelle. Un seul homme, un seul animal, une seule plante, suffit pour peupler toute la Terre, le dessein de Dieu est si suivi, qu'une infinité de générations ne sont que l'effet d'un seul mouvement continué sur les mêmes règles, & en conformité du premier branle, que la nature a reçu au commencement.

Quel Architecte est celui, qui, faisant un bâtiment caduc, y met un principe pour se relever dans ses ruines : & qui fait immortaliser par tels moyens son ouvrage en général, ne pourra-t-il pas immortaliser quelque ouvrage qu'il lui plaira en particulier ?

Si nous considérons une plante qui porte en elle-même la graine, d'où il se forme une autre plante, nous serons forcés d'avouer qu'il y a dans cette graine un principe secret d'ordre & d'arrangement, puisqu'on voit les branches, les feuilles, les fleurs & les fruits s'expliquer & se développer de là avec une telle régularité ; & nous verrons en même temps, qu'il n'y a qu'une profonde sagesse qui ait pu renfermer toute une grande plante dans une si petite graine, & l'en faire sortir par des mouvemens si réglés.

Mais la formation de nos corps est beaucoup plus admirable, puisqu'il y a sans comparaison plus de justesse, plus de variété, & plus de rapports entre toutes leurs parties.

Il n'y a rien certainement de plus merveilleux, que de considérer tout un grand ouvrage dans ses premiers principes, où il est comme ramassé & où il se trouve tout entier en petit.

On admire avec raison la beauté & l'artifice d'un moule, où la matière étant jetée, il s'en forme un visage fait au naturel, ou quelqu'autre

figure régulière. Mais tout cela eſt groſſier à comparaiſon des principes d'où viennent nos corps, par leſquels une ſi belle ſtructure ſe forme de ſi petits commencemens, ſe conſerve d'une manière ſi aiſée, ſe répare dans ſa chute & ſe perpétue par un ordre ſi immuable.

Les plantes & les animaux, en ſe perpétuant ſans deſſein les uns les autres avec une exacte reſſemblance, font voir qu'ils ont été une fois formés avec deſſein ſur un modèle immuable, ſur une idée éternelle.

Ainſi, nos corps dans leur formation & dans leur conſervation, portent la marque d'une invention, d'un deſſein, d'une induſtrie explicable. Tout y a ſa raiſon, tout y a ſa fin, tout y a ſa proportion & ſa meſure, & par conſéquent tout eſt fait par art.

III. Deſſein merveilleux dans les ſenſations, & dans les choſes qui en dépendent.

Mais que ſerviroit à l'ame d'avoir un corps ſi ſagement conſtruit, ſi elle qui le doit conduire n'étoit avertie de ſes beſoins? Auſſi l'eſt-elle admirablement par les ſenſations, qui lui ſervent à diſcerner les objets qui peuvent détruire, ou entretenir en bon état le corps qui lui eſt uni.

Bien plus, il a fallu qu'elle fût obligée à en prendre ſoin par quelque choſe de fort; c'eſt ce que font le plaiſir & la douleur, qui lui venant à l'occaſion des beſoins du corps, ou de ſes bonnes diſpoſitions, l'engagent à pourvoir à ce qui le touche.

Au reſte, nous avons aſſez obſervé la juſte proportion qui ſe trouve entre l'ébranlement paſſager des nerfs & les ſenſations, entre les impreſſions permanentes du cerveau, & les imaginations qui devoient durer & ſe renouveler de temps en temps, enfin entre ces ſecrètes diſpoſitions du corps qui l'ébranlent pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets, & le déſir ou les aver-

sions, par lesquelles l'ame s'y unit, ou s'en éloigne par la pensée.

Par là s'entend admirablement bien l'ordre que tiennent la sensation, l'imagination, & la passion, tant entr'elles qu'à l'égard des mouvemens corporels, d'où elles dépendent. Et ce qui acheve de faire voir la beauté d'une proportion si juste, est que la même suite qui se trouve entre trois dispositions du corps, se trouve aussi entre trois dispositions de l'ame. Je veux dire, que comme la disposition qu'a le corps dans les passions, à s'avancer, ou se reculer, dépend des impressions du cerveau, & les impressions du cerveau de l'ébranlement des nerfs, ainsi le désir & les aversions dépendent naturellement des imaginations, comme celles-ci dépendent des sensations.

IV. La raison nécessaire pour juger des sensations, & régler les mouvemens extérieurs, devoit nous être donnée, & ne l'a pas été sans un grand dessein.

Mais quoique l'ame soit avertie des besoins du corps & de la diversité des objets par les sensations & les passions, elle ne profiteroit pas de ces avertissemens sans ce principe secret de raisonnement, par lequel elle comprend les rapports des choses, & juge de ce qu'elles lui font expérimenter.

Ce même principe de raisonnement la fait sortir de son corps pour étendre ses regards sur le reste de la nature, & comprendre l'enchaînement des parties qui composent un si grand tout.

A ces connoissances devoit être jointe une volonté maîtresse d'elle-même, & capable d'user selon la raison, des organes, des sentimens, & des connoissances mêmes.

Et c'étoit de cette volonté qu'il falloit faire dépendre les membres du corps, afin que la partie principale eût l'empire qui lui convenoit sur la moindre.

Aussi voyons-nous qu'il est ainsi. Nos muscles agissent, nos membres remuent, & notre corps

eſt tranſporté à l'inſtant que nous le voulons. Cet empire eſt une image du pouvoir abſolu de Dieu, qui remue tout l'Univers par ſa volonté, & y fait tout ce qu'il lui plaît.

Et il a tellement voulu que tous ces mouvemens de notre corps ſerviſſent à la volonté, que même les involontaires, par où ſe fait la diſtribution des eſprits & des alimens, tendent naturellement à rendre le corps plus obéiſſant, puiſque jamais il n'obéit mieux que lorſqu'il eſt ſain, c'eſt-à-dire, quand ces mouvemens naturels & intérieurs, vont ſelon leur règle.

Ainſi les mouvemens intérieurs, qui ſont naturels & néceſſaires, ſervent à faciliter les mouvemens extérieurs qui ſont volontaires.

Mais en même temps que Dieu a ſoumis à la volonté les mouvemens extérieurs, il nous a laiſſé deux marques ſenſibles que cet empire dépendoit d'une autre puiſſance. La première eſt, que le pouvoir de la volonté a des bornes, & que l'effet en eſt empêché par la mauvaiſe diſpoſition des membres, qui devroient être ſoumis. La ſeconde, que nous remuons notre corps ſans ſavoir comment, ſans connoître aucun des reſſorts qui ſervent à le remuer, & ſouvent même, ſans diſcerner les mouvemens que nous faiſons, comme il ſe voit principalement dans la parole.

Il paroît donc que ce corps eſt un inſtrument fabriqué & ſoumis à notre volonté, par une puiſſance qui eſt hors de nous, & toutes les fois que nous nous en ſervons, ſoit pour parler, ou pour reſpirer, ou pour nous mouvoir en quelque façon que ce ſoit, nous devrions toujours ſentir Dieu préſent.

Mais rien ne ſert tant à l'ame pour s'élever à ſon auteur, que la connoiſſance qu'elle a d'elle-

même, & de ſes ſublimes opérations, que nous avons appelées intellectuelles.

V. L'intelligence a pour objet des vérités éternelles, qui ne ſont autre choſe que Dieu même, où elles ſont toujours ſubſiſtantes, & toujours parfaitement entendues.

Nous avons déjà remarqué que l'entendement a pour objet des vérités éternelles.

Les règles des proportions, par leſquelles nous meſurons toutes choſes, ſont éternelles & invariables.

Nous connoiſſons clairement que tout ſe fait dans l'Univers par la proportion du plus grand au plus petit, & du plus fort au plus foible, & nous en ſavons aſſez pour connoître que ces proportions ſe rapportent à des principes d'éternelle vérité.

Tout ce qui ſe démontre en Mathématique, & en quelqu'autre ſcience que ce ſoit, eſt éternel & immuable, puiſque l'effet de la démonſtration eſt de faire voir, que la choſe ne peut être autrement qu'elle eſt démontrée.

Auſſi pour entendre la nature & les propriétés des choſes que je connois, par exemple, ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures, & de toutes autres figures entr'elles, je n'ai pas beſoin de ſavoir qu'il y en ait de telles dans la nature, & je ſuis aſſuré de n'en avoir jamais ni tracé, ni vu de parfaites. Je n'ai pas beſoin non plus de ſonger qu'il y ait quelques mouvemens dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, les ſuites de ce mouvement & les proportions, ſelon leſquelles il augmente ou diminue dans les graves & les choſes jetées. Dès que l'idée de ces choſes s'eſt une fois réveillée dans mon eſprit, je connois que, ſoit qu'elles ſoient, ou qu'elles ne ſoient pas actuellement, c'eſt ainſi qu'elles doivent être, & qu'il eſt impoſſible qu'elles ſoient d'une autre nature, ou ſe faſſent d'une autre façon.

Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun autre Etre que l'homme, & moi-même ne ſerions pas actuellement, quand Dieu auroit réſolu de n'en créer aucun autre, le devoir eſſentiel de l'homme, dès-là qu'il eſt capable de raiſonner, eſt de vivre ſelon la raiſon, & de chercher ſon Auteur, de peur de lui manquer de reconnoiſſance, ſi faute de le chercher, il l'ignoroit.

Toutes ces vérités, & toutes celles que j'en déduis par un raiſonnement certain, ſubſiſtent indépendamment de tous les temps, en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connoîtra, mais en les connoiſſant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne ſont pas nos connoiſſances qui font leurs objets, elles les ſuppoſent. Ainſi ces vérités ſubſiſtent devant tous les ſiècles, & devant qu'il y ait un entendement humain; & quand tout ce qui ſe fait par les règles des proportions, c'eſt-à-dire, tout ce que je vois dans la nature, ſeroit détruit, excepté moi, ces règles ſe conſerveroient dans ma penſée, & je verrois clairement qu'elles ſeroient toujours véritables, quand moi-même je ſerois détruit, & quand il n'y auroit perſonne qui fût capable de les comprendre.

Si je cherche maintenant où, & en quel ſujet elles ſubſiſtent éternelles & immuables, comme elles ſont, je ſuis obligé d'avouer un Etre, où la vérité eſt éternellement ſubſiſtante, & où elle eſt toujours entendue, & cet Etre doit être la vérité même, & doit être toute vérité, & c'eſt de lui que la vérité dérive dans tout ce qui eſt, & ce qui entend hors de lui.

C'eſt donc en lui, d'une certaine manière qui

m'eſt incompréhenſible; c'eſt en lui (*l*), dis-je, que je vois ces vérités éternelles, & les voir, c'eſt me tourner à celui qui eſt immuablement toute vérité, & recevoir ſes lumières.

Cet objet éternel, c'eſt Dieu éternellement ſubſiſtant, éternellement véritable, éternellement la vérité même.

Et en effet, parmi ces vérités éternelles que je connois, une des plus certaines eſt celle-ci, qu'il y a quelque choſe au monde qui exiſte d'elle-même, par conſéquent qui eſt éternelle & immuable.

Qu'il y ait un ſeul moment où rien ne ſoit, éternellement rien ne ſera. Ainſi le Néant ſera à jamais toute vérité, & rien ne ſera vrai que le Néant, choſe abſurde & contradictoire.

Il y a donc néceſſairement quelque choſe qui eſt avant tous les temps, & de toute éternité, & c'eſt dans cet éternel, que ces vérités éternelles ſubſiſtent.

C'eſt là auſſi que je les vois. Tous les autres hommes les voient, comme moi, ces vérités éternelles, & tous, nous les voyons toujours les mêmes, & nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé, & nous le ſavons, & nous ſavons que ces vérités ont toujours été.

Ainſi nous les voyons dans une lumière ſupérieure à nous-mêmes, & c'eſt dans cette lumière ſupérieure que nous voyons auſſi, ſi nous faiſons bien, ou mal, c'eſt-à-dire, ſi nous agiſſons, ou non, ſelon ces principes conſtitutifs de notre Etre.

Là donc nous voyons avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs, & nous voyons qu'il y a des choſes d'un devoir in-

(*l*) Le P. Mallebranche, dont cependant Boſſuet étoit bien éloigné d'admettre le ſyſtème, n'auroit pas déſavoué cet article, & quelques autres de ce Chapitre.

dispensable, & que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions & de la police aux Lois civiles, comme il laisse régler le langage & la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit, qu'il ne faut faire tort à personne, & qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse, que d'en faire à qui que ce soit.

En ces règles invariables, un sujet qui se sent partie d'un Etat, voit qu'il doit l'obéissance au Prince qui est chargé de la conduite du tout, autrement la paix du monde seroit renversée. Et un Prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs & ses passions, plutôt que la raison, & le bien des Peuples qui lui sont commis.

L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, & se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt, ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugemens humains, mais les jugemens humains qui s'accommodent à elles.

Et l'homme juge droitement, lorsque sentant ses jugemens variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

Ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant, que ces vérités sont suivies. La même vérité qui me fait voir que les mouvemens ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs. Et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui

me dit que tout a ſa loi, que tout a ſon ordre, ainſi la vérité eſt une de ſoi, qui la connoît en partie, en voit pluſieurs, qui les verroit parfaitement n'en verroit qu'une.

Et il faut néceſſairement que la vérité ſoit quelque part très-parfaitement entendue, & l'homme en eſt à lui-même une preuve indubitable.

Car ſoit qu'il la conſidère lui-même, ou qu'il étende ſa vue ſur tous les Etres qui l'environnent, il voit tout ſoumis à des Lois certaines, & aux règles immuables de la vérité. Il voit qu'il entend ces Lois du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de l'Univers, quelque petite qu'elle ſoit; il voit bien que rien n'auroit été fait, ſi ces Lois n'étoient ailleurs parfaitement entendues, & il voit qu'il faut reconnoître une Sageſſe éternelle, où toute Loi, tout ordre, toute proportion ait ſa raiſon primitive.

Car il eſt abſurde qu'il y ait tant de ſuite dans les vérités, tant de proportion dans les choſes, tant d'économie dans leur aſſemblage, c'eſt-à-dire dans le monde, & que cette ſuite, cette proportion, cette économie ne ſoit nulle part bien entendue: & l'homme qui n'a rien fait, la connoiſſant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connoît dans ſa perfection, & que ce ſera celui-là même qui aura tout fait.

Nous n'avons donc qu'à réfléchir ſur nos propres opérations, pour entendre que nous venons d'un plus haut principe.

VI.

L'ame connoît par l'imperfection de ſon intelligence, qu'il y a ailleurs une intelligence parfaite.

Car dès-là que notre ame ſe ſent capable d'entendre, d'affirmer & de nier, & que d'ailleurs, elle ſent qu'elle ignore beaucoup de choſes, qu'elle ſe trompe ſouvent, & que ſouvent auſſi pour s'empêcher d'être trompée, elle eſt forcée à ſuſpendre ſon jugement, & à ſe tenir dans le doute:

elle voit à la vérité qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit auſſi qu'il eſt imparfait, & qu'il y a une ſageſſe plus haute à qui elle doit ſon Etre.

En effet le parfait, eſt plutôt que l'imparfait, & l'imparfait le ſuppoſe, comme le moins ſuppoſe le plus, dont il eſt la diminution : & comme le mal ſuppoſe le bien, dont il eſt la privation; ainſi il eſt naturel que l'imparfait ſuppoſe le parfait, dont il eſt, pour ainſi dire, déchu, & ſi une ſageſſe imparfaite, telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, ſe tromper, ne laiſſe pas d'être, à plus forte raiſon devons-nous croire que la ſageſſe parfaite eſt & ſubſiſte, & que la nôtre n'en eſt qu'une étincelle.

Car ſi nous étions tous ſeuls intelligens dans le monde, nous ſeuls, nous vaudrions mieux avec notre intelligence imparfaite, que tout le reſte qui ſeroit tout à fait brute & ſtupide, & on ne pourroit comprendre d'où viendroit dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une choſe brute & inſenſée. Il faudroit donc que notre ame, avec ſon intelligence imparfaite, ne laiſſât pas d'être par elle-même, par conſéquent d'être éternelle & indépendante de toute autre choſe; ce que nul homme, quelque fou qu'il ſoit, n'oſant penſer de ſoi-même, il reſte qu'il connoiſſe au-deſſus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté & la meſure d'entendre.

Nous connoiſſons donc par nous-mêmes, & par notre propre imperfection, qu'il y a une ſageſſe infinie, qui ne ſe trompe jamais, & qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhenſion de la vérité, ou plutôt qu'elle eſt la vérité même.

Cette ſageſſe eſt elle-même ſa règle, de ſorte

qu'elle ne peut jamais faillir, & c'eſt à elle à régler toutes choſes.

Par la même raiſon, nous connoiſſons qu'il y a une ſouveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal, au lieu que notre volonté imparfaite, ſi elle peut faire le bien, peut auſſi s'en détourner.

De là nous devons conclure, que la perfection de Dieu eſt infinie, car il a tout en lui-même; ſa puiſſance l'eſt auſſi, de ſorte qu'il n'a qu'à vouloir pour faire tout ce qu'il lui plaît.

C'eſt pourquoi il n'a eu beſoin d'aucune matière précédente pour créer le Monde. Comme il en trouve le plan & le deſſein dans ſa ſageſſe, & la ſource dans ſa bonté; il ne lui faut auſſi pour l'exécution que ſa ſeule volonté toute-puiſſante.

Mais quoiqu'il faſſe de ſi grandes choſes, il n'en a aucun beſoin, & il eſt heureux en ſe poſſédant lui-même.

L'idée même du bonheur nous mene à Dieu, car ſi nous avons l'idée du bonheur, puiſque d'ailleurs nous n'en pouvons voir la vérité en nous-mêmes, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs, il faut, dis-je, qu'il y ait ailleurs une nature vraiment bienheureuſe, que ſi elle eſt bienheureuſe, elle n'a rien à déſirer, elle eſt parfaite, & cette nature bienheureuſe, parfaite, pleine de tout bien, qu'eſt-ce autre choſe que Dieu?

Il n'y a rien de plus exiſtant, ni de plus vivant que lui, parce qu'il eſt, & qu'il vit éternellement. Il ne peut pas qu'il ne ſoit, lui qui poſſède la plénitude de l'Etre, ou plutôt qui eſt l'Etre même, ſelon ce qu'il dit, parlant à Moïſe, Je ſuis celui qui ſuis, celui qui eſt m'envoie à vous *.

* On voit par une Note ſur le Manuſcrit de M. de Meaux, que ſon deſſein étoit de donner à cet Article un peu d'étendue, voici ce qu'on y lit: *Quelque part ici marquer la démonſtration de ce qui eſt, de ce qui eſt immu-*

En la présence d'un Etre si grand & si parfait, l'ame se trouve en elle-même un pur néant, & ne voit rien en elle qui mérite d'être estimé, si ce n'est qu'elle est capable de connoître d'aimer Dieu.

VII. L'ame qui connoît Dieu, & se sent capable de l'aimer, sent dès-là qu'elle est faite pour lui, & qu'elle tient tout de lui.

Elle sent par-là qu'elle est née pour lui. Car si l'intelligence est pour le vrai, & que l'amour soit pour le bien, le premier vrai a droit d'occuper toute notre intelligence, & le souverain bien a droit de posséder tout notre amour.

Mais nul ne connoît Dieu que celui que Dieu éclaire, & nul n'aime Dieu que celui à qui il inspire son amour. Car c'est à lui de donner à sa Créature tout le bien qu'elle possède, & par conséquent le plus excellent de tous les biens, qui est de le connoître & de l'aimer.

Ainsi le même qui a donné l'Etre à la Créature raisonnable, lui a donné le bien-Etre. Il lui donne la vie, il lui donne bonne vie, il lui donne d'être juste, il lui donne d'être sainte, il lui donne enfin d'être bienheureuse.

Je commence ici à me connoître mieux que je n'avois jamais fait, en me considérant par rapport à celui dont je tiens l'Etre.

VIII. L'ame connoît sa nature, en connoissant qu'elle est faite à l'image de Dieu.

Moyse qui m'a dit que j'étois fait à l'image & ressemblance de Dieu, en ce seul mot, m'a mieux appris quelle est ma nature, que ne peuvent faire tous les livres & tous les discours des Philosophes.

J'entends & Dieu entend. Dieu entend qu'il est, j'entends que Dieu est, & j'entends que je suis. Voilà déjà un trait de cette divine ressemblance. Mais il faut ici considérer ce que c'est qu'entendre à Dieu, & ce que c'est qu'entendre à moi.

---

ble, de ce qui est éternel; de ce qui est parfait, antérieur à ce qui n'est pas; à ce qui n'est pas toujours le même, à ce qui n'est pas parfait. Saint Augustin, Boëce, S. Thomas.

Dieu

Dieu eſt la vérité même & l'intelligence même, vérité infinie, intelligence infinie. Ainſi dans le rapport mutuel qu'ont enſemble la vérité & l'intelligence, l'une & l'autre trouvent en Dieu leur perfection, puiſque l'intelligence qui eſt infinie, comprend la vérité toute entière, & que la vérité infinie, trouve une intelligence égale à elle.

Par là donc la vérité & l'intelligence ne font qu'un, & il ſe trouve une intelligence, c'eſt-à-dire, Dieu, qui étant auſſi la vérité même, eſt elle-même ſon unique objet.

Il n'en eſt pas ainſi des autres choſes qui entendent. Car quand j'entends cette vérité, Dieu eſt, cette vérité n'eſt pas mon intelligence. Ainſi l'intelligence & l'objet en moi peuvent être deux, en Dieu ce n'eſt jamais qu'un. Car il n'entend que lui-même, & il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui eſt, & n'eſt pas lui, eſt en lui comme dans ſa cauſe.

Mais c'eſt une cauſe intelligente qui fait tout par raiſon & par art, qui par conſéquent a en elle-même, ou plutôt qui eſt elle-même, l'idée & la raiſon primitive de tout ce qui eſt.

Et les choſes qui ſont hors de lui, n'ont leur Etre, ni leur vérité, que par rapport à cette idée éternelle & primitive.

Car les ouvrages de l'art n'ont leur Etre & leur vérité parfaite, que par le rapport qu'ils ont avec l'idée de l'Artiſan.

L'Architecte a déſigné dans ſon eſprit un Palais ou un Temple, avant que d'en avoir mis le plan ſur le papier; & cette idée intérieure de l'Architecte eſt le vrai plan & le vrai modèle de ce Palais ou de ce Temple.

Ce Palais ou ce Temple ſeront le vrai Palais ou le vrai Temple que l'Architecte a voulu faire,

quand ils répondront parfaitement à cette idée intérieure qu'il en a formée.

S'ils n'y répondent pas, l'Architecte dira, ce n'eſt pas là l'ouvrage que j'ai médité. Si la choſe eſt parfaitement exécutée ſelon ſon projet, il dira, voilà mon deſſein au vrai, voilà le vrai Temple que je voulois conſtruire.

Ainſi tout eſt vrai dans les créatures de Dieu, parce que tout répond à l'idée de cet Architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, & comme il veut.

C'eſt pourquoi Moyſe l'introduit dans le monde qu'il venoit de faire, & il dit qu'après avoir vu ſon ouvrage, il le trouva bon; c'eſt-à-dire, qu'il le trouva conforme à ſon deſſein, & il vit bon, vrai & parfait, où il avoit vu qu'il le falloit faire tel, c'eſt-à-dire, dans ſon idée éternelle.

Mais ce Dieu qui avoit fait un ouvrage ſi bien entendu, & ſi capable de ſatisfaire tout ce qui entend, a voulu qu'il y eût parmi ſes ouvrages quelque choſe qui entendît & ſon ouvrage & lui-même.

Il a donc fait des natures intelligentes, & je me trouve être de ce nombre. Car j'entends & que je ſuis, & que Dieu eſt, & que beaucoup d'autres choſes ſont, & que moi & les autres choſes ne ſerions pas, ſi Dieu n'avoit voulu que nous fuſſions.

Dès là j'entends les choſes comme elles ſont, ma penſée leur devient conforme, car je les penſe telles qu'elles ſont, & elles ſe trouvent conformes à ma penſée, car elles ſont comme je les penſe.

Voilà donc quelle eſt ma nature, pouvoir être conforme à tout, c'eſt-à-dire, pouvoir recevoir l'impreſſion de la vérité; en un mot, pouvoir l'entendre.

J'ai trouvé cela en Dieu, car il entend tout, il

fait tout. Les choſes ſont comme il les voit, mais ce n'eſt pas comme moi, qui pour bien penſer, dois rendre ma penſée conforme aux choſes qui ſont hors de moi. Dieu ne rend pas ſa penſée conforme aux choſes qui ſont hors de lui : au contraire il rend les choſes qui ſont hors de lui, conformes à ſa penſée éternelle. Enfin il eſt la règle, il ne reçoit pas de dehors l'impreſſion de la vérité, il eſt la vérité même ; il eſt la vérité qui s'entend parfaitement elle-même.

En cela donc je me reconnois fait à ſon image ; non ſon image parfaite, car je ſerois comme lui la vérité même ; mais fait à ſon image, capable de recevoir l'impreſſion de la vérité.

Et quand je reçois actuellement cette impreſſion, quand j'entends actuellement la vérité que j'étois capable d'entendre, que m'arrive-t-il, ſinon d'être actuellement éclairé de Dieu, & rendu conforme à lui ?

IX. L'ame qui entend la vérité, reçoit en elle-même une impreſſion divine, qui la rend conforme à Dieu.

D'où me pourroit venir l'impreſſion de la vérité ? Me vient-elle des choſes mêmes ? Eſt-ce le Soleil qui s'imprime en moi, pour me faire connoître ce qu'il eſt, lui que je vois ſi petit, malgré ſa grandeur immenſe ? Que fait-il en moi, ce Soleil ſi grand & ſi vaſte, par le prodigieux épanchement de ſes rayons ? Que fait-il, que d'exciter dans mes nerfs quelque léger tremblement, d'imprimer quelque petite marque dans mon cerveau ? N'ai-je pas vu que la ſenſation, qui s'élève enſuite, ne me repréſente rien de ce qui ſe fait, ni dans le Soleil, ni dans mes organes ; & que ſi j'entends que le Soleil eſt ſi grand, que ſes rayons ſont ſi vifs, & traverſent en moins d'un clin d'œil un eſpace immenſe, je vois ces vérités dans une lumière intérieure, c'eſt-à-dire, dans ma raiſon, par laquelle je juge & des ſens, & de leurs organes, & de leurs objets.

Et d'où vient à mon esprit cette impression si pure de la vérité ? D'où lui viennent ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures & des mouvemens ? d'où lui viennent en un mot ces vérités éternelles que j'ai tant considérées ? Sont-ce les triangles, & les carrés, & les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions & leurs rapports ? Ou bien y en a-t-il d'autres, dont la parfaite justesse fasse cet effet ? Où les ai-je vus ces cercles & ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, & qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité ? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles ou des cercles, subsistans dans cette parfaite régularité, d'où elle seroit imprimée dans mon esprit ? Et ces règles du raisonnement & des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable ? Ou bien n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu par-tout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine ?

Mais qu'est-ce que cette idée ? Est-ce lui-même qui me montre en sa vérité tout ce qui lui plaît que j'entende, ou quelque impression de lui-même, ou les deux ensemble ?

Et que seroit-ce que cette impression ? Quoi, quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravé sur la cire ? Grossière imagination qui feroit l'ame corporelle, & la cire intelligente.

Il faut donc entendre que l'ame faite à l'image de Dieu, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu-même, se tourne actuellement vers son original, c'est-à-dire, vers Dieu, où la vérité lui

paroît autant que Dieu la lui veut faire paroître. Car il eſt maître de ſe montrer autant qu'il veut, & quand il ſe montre pleinement, l'homme eſt heureux.

C'eſt une choſe étonnante que l'homme entende tant de vérités, ſans entendre en même temps que toute vérité vient de Dieu, qu'elle eſt en Dieu, qu'elle eſt Dieu même. Mais c'eſt qu'il eſt enchanté par ſes ſens & par ſes paſſions trompeuſes, & il reſſemble à celui, qui renfermé dans ſon cabinet, où il s'occupe de ſes affaires, ſe ſert de la lumière ſans ſe mettre en peine d'où elle lui vient.

Enfin donc, il eſt certain qu'en Dieu eſt la raiſon primitive de tout ce qui eſt, & de tout ce qui s'entend dans l'Univers; qu'il eſt la vérité originale, & que tout eſt vrai par rapport à ſon idée éternelle, que cherchant la vérité nous le cherchons, que la trouvant nous le trouvons, & lui devenons conformes.

X. L'image de Dieu s'achève en l'ame par une volonté droite.

Nous avons vu que l'ame qui cherche & qui trouve en Dieu la vérité, ſe tourne vers lui pour la concevoir. Qu'eſt-ce donc que ſe tourner vers Dieu? Eſt-ce que l'ame ſe remue comme un corps, & quitte une place pour en prendre une autre? Mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre. Ce n'eſt pas être tranſporté d'un lieu à un autre, que de commencer à entendre ce qu'on n'entendoit pas. On ne s'approche pas, comme on fait d'un corps, de Dieu qui eſt toujours, & par-tout inviſiblement préſent. L'ame l'a toujours en elle-même, car c'eſt par lui qu'elle ſubſiſte. Mais pour voir, ce n'eſt pas aſſez d'avoir la lumière préſente, il faut ſe tourner vers elle; il lui faut ouvrir les yeux; l'ame a auſſi ſa manière de ſe tourner vers Dieu, qui eſt ſa lumière, parce qu'il eſt la vérité, & ſe tourner

à cette lumière, c'eſt-à-dire, à la vérité, c'eſt en un mot vouloir l'entendre.

L'ame eſt droite par cette volonté, parce qu'elle s'attache à la règle de toutes ſes penſées, qui n'eſt autre que la vérité.

Là s'achève auſſi la conformité de l'ame avec Dieu. Car l'ame qui veut entendre la vérité, aime dès-là cette vérité que Dieu aime éternellement, & l'effet de cet amour de la vérité, eſt de nous la faire chercher avec une ardeur infatigable, de nous y attacher immuablement, quand elle nous eſt connue, & de la faire régner ſur tous nos déſirs.

Mais l'amour de la vérité en ſuppoſe quelque connoiſſance. Dieu donc qui nous a faits à ſon image, c'eſt-à-dire, qui nous a faits pour entendre & pour aimer la vérité à ſon exemple, commence d'abord à nous en donner l'idée générale, par laquelle il nous ſollicite à en rechercher la pleine poſſeſſion, où nous avançons à meſure que l'amour de la vérité s'épure & s'enflamme en nous.

Au reſte, la vérité & le bien ne ſont que la même choſe. Car le ſouverain bien eſt la vérité entendue & aimée parfaitement. Dieu donc toujours entendu & toujours aimé de lui-même, eſt ſans doute le ſouverain bien, dès-là il eſt parfait, & ſe poſſédant lui-même, il eſt heureux.

Il eſt donc heureux & parfait, parce qu'il entend, & aime ſans fin le plus digne de tous les objets, c'eſt-à-dire, lui-même.

Il n'appartient qu'à celui qui ſeul eſt de ſoi, d'être lui-même ſa félicité. L'homme qui n'eſt rien de ſoi, n'a rien de ſoi; ſon bonheur & ſa perfection, eſt de s'attacher à connoître & à aimer ſon Auteur.

Malheur à la connoiſſance ſtérile qui ne ſe tourne point à aimer, & ſe trahit elle-même.

C'eſt donc là mon exercice, c'eſt là ma vie,

c'eſt là ma perfection, & tout enſemble ma béatitude, de connoître & d'aimer celui qui m'a fait.

Par-là je reconnois que tout néant que je ſuis de moi-même devant Dieu, je ſuis fait toutefois à ſon image, puiſque je trouve ma perfection & mon bonheur dans le même objet que lui, c'eſt-à-dire, dans lui-même, & dans de ſemblables opérations, c'eſt-à-dire, en connoiſſant & en aimant.

XI. L'ame attentive à Dieu ſe connoît ſupérieure au corps, & apprend que c'eſt par punition qu'elle en eſt devenue captive.

C'eſt donc en vain que je tâche quelquefois de m'imaginer, comment eſt faite mon ame, & me la repréſenter ſous quelque figure corporelle. Ce n'eſt point au corps qu'elle reſſemble, puiſqu'elle peut connoître & aimer Dieu qui eſt un eſprit ſi pur, & c'eſt à Dieu même qu'elle eſt ſemblable.

Quand je cherche en moi-même ce que je connois de Dieu, ma raiſon me répond, que c'eſt une pure intelligence, qui n'eſt ni étendue par les lieux, ni renfermée dans les temps. Alors s'il ſe préſente à mon eſprit quelque idée, ou quelque image de corps, je la rejette & je m'élève au-deſſus. Par où je vois de combien la meilleure partie de moi-même, qui eſt faite pour connoître Dieu, eſt élevée par ſa nature au-deſſus du corps.

C'eſt auſſi par-là que j'entends qu'étant unie à un corps, elle devoit avoir le commandement que Dieu en effet lui a donné, & j'ai remarqué en moi-même une force ſupérieure au corps, par laquelle je puis l'expoſer à ſa ruine certaine, malgré la douleur & la violence que je ſouffre en l'y expoſant.

Que ſi ce corps peſe ſi fort à mon eſprit, ſi ſes beſoins m'embarraſſent & me gênent, ſi les plaiſirs & les douleurs qui me viennent de ſon côté me captivent & m'accablent, ſi les ſens qui dépendent tout à fait des organes corporels, prennent le deſſus ſur la raiſon même avec tant de fa-

cilité ; enfin ſi je ſuis captif de ce corps que je devois gouverner, ma religion m'apprend, & ma raiſon me confirme, que cet état malheureux ne peut être qu'une peine envoyée à l'homme, pour la punition de quelque péché, & de quelque déſobéiſſance.

Mais je nais dans ce malheur, c'eſt au moment de ma naiſſance, dans tout le cours de mon enfance ignorante, que les ſens prennent cet empire, & que la raiſon, qui vient & trop tardive & trop foible, ſe trouve établie. Tous les hommes naiſſent comme moi dans cette ſervitude, & ce nous eſt à tous un ſujet de croire ce que d'ailleurs la Foi nous a enſeigné, qu'il y a quelque choſe de dépravé dans la ſource commune de notre naiſſance.

La nature même commence en nous ce ſentiment, je ne ſais quoi eſt imprimé dans le cœur de l'homme, pour lui faire reconnoître une juſtice qui punit les pères criminels ſur leurs enfans, comme étant une portion de leur Etre.

De là ces diſcours des Poëtes, qui regardant Rome déſolée par tant de Guerres Civiles, ont dit qu'elle payoit bien les parjures de Laomedon & des Troyens, dont les Romains étoient deſcendus, & le parricide commis par Romulus leur Auteur, en la perſonne de ſon frère.

Eurip. dans Théſée. *Heſiod. prom.* Les Poëtes imitateurs de la Nature, & dont le propre eſt de rechercher dans le fond du cœur humain les ſentimens qu'elle y imprime, ont aperçu que les hommes recherchent naturellement les cauſes de leurs déſaſtres dans les crimes de leurs ancêtres. Et par-là, ils ont reſſenti quelque choſe de cette vengeance qui pourſuit le crime du premier homme ſur ſes deſcendans.

Pauſan. Nous voyons même des Hiſtoriens payens, qui conſidérant la mort d'Alexandre au milieu de ſes

victoires, & dans ſes plus belles années, & ce qui eſt bien plus étrange, les ſanglantes diviſions des Macédoniens, dont la fureur fit périr par des morts tragiques ſon frère, ſes ſœurs & ſes enfans, attribuent tous ces malheurs à la vengeance divine, qui puniſſoit les impiétés & les parjures de Philippe ſur ſa famille.

Ainſi nous portons au fond du cœur une impreſſion de cette juſtice qui punit les pères dans les enfans. En effet, Dieu l'auteur de l'Etre, ayant voulu le donner aux enfans, dépendamment de leurs parens, les a mis par ce moyen ſous leur puiſſance, & a voulu qu'ils fuſſent & par leur naiſſance, & par leur éducation, le premier bien qui leur appartient. Sur ce fondement, il paroît que punir les pères dans leurs enfans, c'eſt les punir dans leur bien le plus réel: c'eſt les punir dans une partie d'eux-mêmes, que la nature leur a rendu plus chère que leurs propres membres, & même que leur propre vie. Enſorte qu'il n'eſt pas moins juſte de punir un homme dans ſes enfans, que de le punir dans ſes membres & dans ſa perſonne. Et il faut chercher le fondement de cette juſtice dans la Loi primitive de la nature, qui veut que le fils tienne l'Etre de ſon père, & que le père revive dans ſon fils, comme dans un autre lui-même.

Les Lois Civiles ont imité cette Loi primordiale, puiſque ſelon leurs diſpoſitions, celui qui perd la liberté, ou le droit de Citoyen, ou celui de la nobleſſe, les perd pour toute ſa race: tant les hommes ont trouvé juſte que ces droits ſe tranſmiſſent avec le ſang, & ſe perdiſſent de même.

Et cela, qu'eſt-ce autre choſe qu'une ſuite de la Loi naturelle, qui fait regarder les familles, comme un même corps, dont le père eſt le chef,

qui peut être juſtement puni, auſſi-bien que récompenſé dans ſes membres.

Bien plus, parce que les hommes naturellement ſociables compoſent des corps politiques, qu'on appelle des Nations & des Royaumes, & ſe font des Chefs & des Rois, tous les hommes unis en cette ſorte, ſont un même tout, & Dieu ne juge pas indigne de Juſtice, de punir les Rois ſur leurs Peuples, & d'imputer à tout le corps le crime du Chef.

Combien plus cette unité ſe trouvera-t-elle dans les familles, où elle eſt fondée ſur la Nature, & qui ſont le fondement & la ſource de toute ſociété.

Reconnoiſſons donc cette Juſtice qui venge les crimes des pères ſur les enfans, & adorons ce Dieu puiſſant & juſte, qui ayant gravé dans nos cœurs naturellement quelque idée d'une vengeance ſi terrible, nous en développe le ſecret dans ſon Ecriture.

Que ſi par la ſecrète, mais puiſſante impreſſion de cette Juſtice, un Poëte tragique introduit Théſée, qui troublé de l'attentat dont il croyoit ſon fils coupable, & ne ſentant rien en ſa conſcience, qui méritât que les Dieux permiſſent que ſa maiſon fût déshonorée par une telle infamie, remonte juſques à ſes ancêtres : Qui de mes pères, dit-il, a commis un crime digne de m'attirer un ſi grand opprobre ? Nous qui ſommes inſtruits de la vérité, ne demandons plus, en conſidérant les malheurs & la honte de notre naiſſance : Qui de nos pères a péché ? mais confeſſons que Dieu ayant fait naître tous les hommes d'un ſeul pour établir la ſociété humaine ſur un fondement plus naturel, ce père de tous les hommes, créé auſſi heureux que juſte, a manqué volontairement à ſon Auteur, qui enſuite a vengé, tant ſur lui que ſur ſes enfans, une rebellion ſi horrible, afin que

le genre humain reconnût ce qu'il doit à Dieu, & ce que méritent ceux qui l'abandonnent.

Et ce n'eſt pas ſans raiſon que Dieu a voulu imputer aux hommes, non le crime de tous leurs pères, quoiqu'il le pût, mais le crime du ſeul premier père, qui contenant en lui-même tout le genre humain, avoit reçu la Grâce pour tous ſes enfans, & devoit être puni, auſſi-bien que récompenſé en eux tous.

Car s'il eût été fidelle à Dieu, il eût vu ſa fidélité honorée dans ſes enfans, qui ſeroient nés auſſi ſaints, & auſſi heureux que lui.

Mais auſſi dès-là que ce premier homme, auſſi indignement que volontairement rebelle, a perdu la Grâce de Dieu, il l'a perdue pour lui-même, & pour toute ſa poſtérité, c'eſt-à-dire, pour tout le genre humain, qui avec ce premier homme d'où il eſt ſorti, n'eſt plus que comme un ſeul homme juſtement maudit de Dieu, & chargé de toute la haine que mérite le crime de ſon premier père.

Ainſi les malheurs qui nous accablent, & tant d'indignes foibleſſes que nous reſſentons en nous-mêmes, ne ſont pas de la première inſtitution de notre nature, puiſqu'en effet nous voyons dans les Livres ſaints, que Dieu qui nous avoit donné une ame immortelle, lui avoit auſſi uni un corps immortel, ſi bien aſſorti avec elle, qu'elle n'étoit, ni inquiétée par aucun beſoin, ni tourmentée par aucune douleur, ni tyranniſée par aucune paſſion.

Mais il étoit juſte que l'homme qui n'avoit pas voulu ſe ſoumettre à ſon Auteur, ne fût plus maître de ſoi-même, & que ſes paſſions révoltées contre ſa raiſon lui fiſſent ſentir le tort qu'il avoit de s'être révolté contre Dieu.

Ainſi tout ce qu'il y a en moi-même me ſert à connoître Dieu. Ce qui me reſte de fort & de

réglé, me fait connoître sa Sagesse; ce que j'ai de foible & de déréglé, me fait connoître sa justice. Si mes bras & mes pieds obéissent à mon ame quand elle commande, cela est réglé, & me montre que Dieu Auteur d'un si bel ordre, est sage. Si je ne puis pas gouverner comme je voudrois mon corps & les désirs qui en suivent les dispositions, c'est en moi un déréglement qui me montre que Dieu, qui l'a ainsi permis pour me punir, est souverainement juste.

XII. Conclusion de ce Chapitre.

Que si mon ame connoît la grandeur de Dieu; la connoissance de Dieu m'apprend aussi à juger de la dignité de mon ame, que je ne vois élevée que par le pouvoir qu'elle a de s'unir à son Auteur, avec le secours de sa Grâce.

C'est donc cette partie spirituelle & divine, capable de posséder Dieu, que je dois principalement estimer & cultiver en moi-même. Je dois par un amour sincère, attacher immuablement mon esprit au Père de tous les esprits, c'est-à-dire, à Dieu.

Je dois aussi aimer pour l'amour de lui, ceux à qui il a donné une ame semblable à la mienne, & qu'il a fait, comme moi, capable de le connoître & de l'aimer.

Car le lien de société le plus étroit qui puisse être entre les hommes, c'est qu'ils peuvent tous en commun posséder le même bien, qui est Dieu.

Je dois aussi considérer que les autres hommes ont, comme moi, un corps infirme, sujet à mille besoins & à mille travaux, ce qui m'oblige à compatir à leurs misères.

Ainsi je me rends semblable à celui qui m'a fait à son image, en imitant sa bonté. A quoi les Princes sont d'autant plus obligés, que Dieu qui les a établis, pour le représenter sur la Terre,

leur demandera compte des hommes qu'il leur a confiés (*m*).

CHAPITRE V.

De la différence entre l'Homme & la Bête.

NOus avons vu l'ame raiſonnable dégradée par le péché, & par-là preſque tout à fait aſſujettie aux diſpoſitions du corps; nous l'avons vue attachée à la vie ſenſuelle, par où elle commence, & par-là, captive du corps & des objets corporels, d'où lui viennent les voluptés & les douleurs. Elle croit n'avoir à chercher ni à éviter que les corps, elle ne penſe, pour ainſi dire, que corps, & ſe mêlant tout à fait avec ce corps qu'elle anime, à la fin elle a peine à s'en diſtinguer. Enfin, elle s'oublie & ſe méconnoît elle-même.

I. Pourquoi les hommes veulent donner du raiſonnement aux animaux. Deux argumens en faveur de cette opinion.

Son ignorance eſt ſi grande, qu'elle a peine à connoître combien elle eſt au-deſſus des animaux. Elle leur voit un corps ſemblable au ſien, de mêmes organes, & de mêmes mouvemens, elle les voit vivre & mourir, être malades & ſe porter bien, à peu près comme font les hommes, manger, boire, aller & venir à propos, & ſelon que les beſoins du corps le demandent, éviter les périls, chercher les commodités, attaquer & ſe défendre auſſi induſtrieuſement qu'on le puiſſe imaginer, ruſer même, & ce qui eſt plus fin encore, prévenir les fineſſes, comme il ſe voit tous les

[*m*] Ce chapitre eſt reſté imparfait. L'Auteur ſe propoſoit d'y ajouter une démonſtration plus exacte de l'exiſtence de Dieu & de ſes attributs, comme il paroît par une note marginale écrite de ſa main, dans laquelle il indique les ſources où il devoit puiſer: S. Thomas, Boëce, & S. Auguſtin, ſon Auteur favori.

jours à la chaſſe, où les animaux ſemblent montrer une ſubtilité exquiſe.

D'ailleurs, on les dreſſe, on les inſtruit; ils s'inſtruiſent les uns les autres. Les oiſeaux apprennent à voler, en voyant voler leurs mères. Nous apprenons aux perroquets à parler, & à la plupart des animaux mille choſes que la nature ne leur apprend pas.

Ils ſemblent même ſe parler les uns aux autres. Les poules, animal d'ailleurs ſimple & niais, ſemblent appeler leurs petits égarés, & avertir leurs compagnes par un certain cri, du grain qu'elles ont trouvé. Un chien nous pouſſe quand nous ne lui donnons rien, & on diroit qu'il nous reproche notre oubli. On entend gratter ces animaux à une porte qui leur eſt fermée : ils gémiſſent, ou crient d'une manière à nous faire connoître leurs beſoins, & il ſemble qu'on ne puiſſe leur refuſer quelque eſpèce de langage. Cette reſſemblance des actions des bêtes aux actions humaines, trompe les hommes; ils veulent à quelque prix que ce ſoit que les animaux raiſonnent, & tout ce qu'ils peuvent accorder à la nature humaine, c'eſt d'avoir peut-être un peu plus de raiſonnement.

Encore y en a-t-il qui trouvent que ce que nous en avons de plus, ne ſert qu'à nous inquiéter, & qu'à nous rendre plus malicieux. Ils s'eſtimeroient plus tranquilles & plus heureux, s'ils étoient comme les bêtes.

C'eſt qu'en effet les hommes mettent ordinairement leur félicité dans les choſes qui flattent leurs ſens, & cela même les lie au corps, d'où dépendent les ſenſations. Ils voudroient ſe perſuader qu'ils ne ſont que corps, & ils envient la condition des bêtes, qui n'ont que leur corps à ſoigner. Enfin, ils ſemblent vouloir élever les animaux juſques à eux-mêmes, afin d'avoir droit de

s'abaiſſer juſques aux animaux, & de pouvoir vivre comme eux.

Ils trouvent des Philoſophes qui les flattent dans ces penſées. Plutarque qui paroît ſi grave en certains endroits, a fait des Traités entiers du raiſonnement des animaux, qu'il élève, ou peut s'en faut, au-deſſus des hommes. C'eſt un plaiſir de voir Montagne faire raiſonner ſon Oie, qui ſe promenant dans ſa baſſe-cour, ſe dit à elle-même que tout eſt fait pour elle : que c'eſt pour elle que le Soleil ſe lève & ſe couche : que la terre ne produit ſes fruits que pour la nourrir : que la maiſon n'eſt faite que pour la loger : que l'homme même eſt fait pour prendre ſoin d'elle ; & que ſi enfin il égorge quelquefois des Oies, auſſi fait-il bien ſon ſemblable.

Par ces beaux diſcours, il ſe rit des hommes qui penſent que tout eſt fait pour leur ſervice. Celſe qui a tant écrit contre le Chriſtianiſme eſt plein de ſemblables raiſonnemens. Les grenouilles, dit-il, & les rats diſcourent dans leurs marais, & dans leurs trous, diſant que Dieu a tout fait pour eux, & qu'il eſt venu en perſonne, pour les ſecourir. Il veut dire que les hommes devant Dieu ne ſont que rats & vermiſſeaux, & que la différence entre eux & les animaux, eſt petite.

Ces raiſonnemens plaiſent par leur ſingularité. On aime à raffiner ſur cette matière, & c'eſt un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cauſe des bêtes.

Ce jeu ſeroit ſupportable, s'il n'y entroit pas trop de ſérieux ; mais comme nous avons dit, l'homme cherche dans ces jeux des excuſes à ſes déſirs ſenſuels, & reſſemble à quelqu'un de grande naiſſance, qui ayant le courage bas, ne voudroit point ſe ſouvenir de ſa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande.

C'eſt ce qui fait dire à David : *L'homme étant en honneur ne l'a pas connu, il s'eſt comparé lui-même aux animaux inſenſés, & s'eſt fait ſemblable à eux.*

Tous les raiſonnemens qu'on fait ici en faveur des animaux, ſe réduiſent à deux, dont le premier eſt : les animaux font toutes choſes convenablement, auſſi-bien que l'homme, donc ils raiſonnent comme l'homme. Le ſecond eſt : les animaux ſont ſemblables aux hommes à l'extérieur, tant dans leurs organes, que dans la plupart de leurs actions, donc ils agiſſent par le même principe intérieur, & ils ont du raiſonnement.

II. Réponſe au premier argument.

Le premier argument a un défaut manifeſte. C'eſt autre choſe de faire tout convenablement, autre choſe de connoître la convenance. L'un convient non ſeulement aux animaux, mais à tout ce qui eſt dans l'Univers : l'autre eſt le véritable effet du raiſonnement & de l'intelligence.

Dès-là que tout le Monde eſt fait par raiſon, tout s'y doit faire convenablement (*n*). Car le propre d'une cauſe intelligente, eſt de mettre de la convenance & de l'ordre dans tous ſes ouvrages.

Au-deſſus de notre foible raiſon, reſtreinte à certains objets, nous avons reconnu une raiſon première & univerſelle, qui a tout conçu, avant

---

[*n*] Ce raiſonnement eſt ſans doute fort ingénieux : mais je crains en l'examinant, qu'il ne renferme un ſophiſme. En effet, de purs intelligences qui ne connoîtroient point la nature de l'homme, ne pourroient-elles pas raiſonner exactement de même, pour prouver que nous différons fort peu des plantes & des autres animaux ? or, ſi cet argument eſt vicieux lorſqu'il nous eſt appliqué par des intelligences ſupérieures, il peut également nous tromper, lorſque nous l'appliquons à des Etres inférieurs à nous : On ne peut donc en rien conclure.

qu'il

qu'il fût, qui a tout tiré du néant, qui rappelle tout à ſes principes, qui forme tout ſur la même idée, & fait tout mouvoir en concours.

Cette raiſon eſt en Dieu, ou plutôt cette raiſon, c'eſt Dieu même. Il n'eſt forcé en rien, il eſt le maître de ſa matière, & la tourne comme il lui plaît. Le haſard n'a point de part à ſes ouvrages, il n'eſt dominé par aucune néceſſité, enfin, ſa raiſon ſeule eſt ſa loi. Ainſi tout ce qu'il fait eſt ſuivi, & la raiſon y paroît par-tout.

Il y a une raiſon qui ſubordonne les cauſes les unes aux autres, & cette raiſon fait, que le plus grand poids emporte le moindre, qu'une pierre enfonce dans l'eau plutôt que du bois; qu'un arbre croît en un lieu plutôt qu'en un autre, & que chaque arbre tire de la terre parmi une infinité de ſucs, celui qui eſt propre pour le nourrir. Mais cette raiſon n'eſt pas dans toutes ces choſes, elle eſt en celui qui les a faites, & qui les a ordonnées.

Si les arbres pouſſent leurs racines autant qu'il eſt convenable pour les ſoutenir, s'ils étendent leurs branches à proportion, & ſe couvrent d'une écorce ſi propre à les défendre contre les injures de l'air: ſi la vigne, le lierre & les autres plantes, qui ſont faites pour s'attacher aux grands arbres, ou aux rochers, en choiſiſſent ſi bien les petits creux, & s'entortillent ſi proprement aux endroits qui ſont capables de les appuyer: ſi les feuilles & les fruits de toutes les plantes, ſe réduiſent à des figures ſi régulières, & s'ils prennent au juſte avec la figure, le goût & les autres qualités qui ſuivent de la nature de la plante: tout cela ſe fait par raiſon, mais certes, cette raiſon n'eſt pas dans les arbres.

On a beau exalter l'adreſſe de l'hirondelle, qui ſe fait un nid ſi propre, ou des abeilles qui ajuſtent avec tant de ſymmétrie leurs petites niches.

Les grains d'une grenade ne ſont pas ajuſtés moins proprement, & toutefois on ne s'aviſe pas de dire que les grenades ont de la raiſon.

Tout ſe fait, dit-on, à propos dans les animaux; mais tout ſe fait peut-être encore plus à propos dans les plantes. Leurs fleurs tendres & délicates, & durant l'hiver enveloppées comme dans un petit coton, ſe déploient dans la ſaiſon la plus bénigne, les feuilles les environnent comme pour les garder, elles ſe tournent en fruits dans leur ſaiſon, & ces fruits ſervent d'enveloppes aux grains, d'où doivent ſortir de nouvelles plantes. Chaque arbre porte des ſemences propres à engendrer ſon ſemblable, en ſorte que d'un orme il vient toujours un orme, & d'un chêne toujours un chêne. La nature agit en cela comme sûre de ſon effet. Ces ſemences, tant qu'elles ſont vertes & crues, demeurent attachées à l'arbre pour prendre leur maturité: elles ſe détachent d'elles-mêmes quand elles ſont mûres, elles tombent au pied de leurs arbres & les feuilles tombent deſſus. Les pluies viennent, les feuilles pourriſſent & ſe mêlent avec la terre, qui ramollie par les eaux, ouvre ſon ſein aux ſemences, que la chaleur du Soleil, jointe à l'humidité, fera germer en ſon temps. Certains arbres, comme les ormeaux & une infinité d'autres, renferment leurs ſemences dans des matières légères que le vent emporte, la race s'étend bien loin par ce moyen, & peuple les montagnes voiſines. Il ne faut donc plus s'étonner ſi tout ſe fait à propos dans les animaux, cela eſt commun à toute la nature, & il ne ſert de rien de prouver que leurs mouvemens ont de la ſuite, de la convenance, & de la raiſon, mais s'ils connoiſſent cette convenance & cette ſuite, ſi cette raiſon eſt en eux, ou dans celui qui les a faits, c'eſt ce qu'il falloit examiner.

Ceux qui trouvent que les animaux ont de la raiſon, parce qu'ils prennent, pour ſe nourrir & ſe bien porter, les moyens convenables, devroient dire auſſi que c'eſt par raiſonnement que ſe fait la digeſtion: qu'il y a un principe de diſcernement qui ſépare les excrémens d'avec la bonne nourriture, & qui fait que l'eſtomac rejette ſouvent les viandes qui lui répugnent, pendant qu'il retient les autres pour les digérer.

En un mot, toute la nature eſt pleine de convenances & de diſconvenances, de proportions & de diſproportions, ſelon leſquelles les choſes, ou s'ajuſtent enſemble, ou ſe repouſſent l'une l'autre. Ce qui montre à la vérité que tout eſt fait par intelligence, mais non pas que tout ſoit intelligent.

Il n'y a aucun animal qui s'ajuſte ſi proprement à quoi que ce ſoit, que l'aimant s'ajuſte lui-même aux deux pôles? Il en ſuit l'un, il évite l'autre. Une aiguille aimantée fuit un côté de l'aimant, & s'attache à l'autre avec une plus apparente avidité, que celle que les animaux témoignent pour leur nourriture. Tout cela eſt fondé ſans doute ſur des convenances & des diſconvenances cachées. Une ſecrète raiſon dirige tous ces mouvemens, mais cette raiſon eſt en Dieu, ou plutôt cette raiſon, c'eſt Dieu même, qui parce qu'il eſt toute raiſon, ne peut rien faire qui ne ſoit ſuivi.

C'eſt pourquoi, quand les animaux montrent dans leurs actions tant d'induſtrie, S. Thomas a raiſon de les comparer à des horloges & aux autres machines ingénieuſes, où toutefois l'induſtrie réſide, non dans l'ouvrage, mais dans l'Artiſan.

Car enfin, quelque induſtrie qui paroiſſe dans ce que font les animaux, elle n'approche pas de celle qui paroît dans leur formation, où toutefois il eſt certain que nulle autre raiſon n'agit que celle

de Dieu. Et il eſt aiſé de penſer que ce même Dieu qui a formé les ſemences, & qui a mis ce ſecret principe d'arrangement, d'où ſe développent, par des mouvemens ſi réglés, les parties dont l'animal eſt compoſé, a mis auſſi dans ce tout ſi induſtrieuſement formé, le principe qui le fait mouvoir convenablement à ſes beſoins, & à ſa nature.

III. Second Argument en faveur des animaux, en quoi ils nous ſont ſemblables, & ſi c'eſt dans le raiſonnement.

On nous arrête pourtant ici, & voici ce qu'on nous objecte. Nous voyons les animaux émus comme nous, par certains objets, où ils ſe portent, non moins que les hommes par les moyens les plus convenables. C'eſt donc mal à propos que l'on compare leurs actions avec celles des plantes & des autres corps, qui n'agiſſent point, comme touchés de certains objets, mais comme des ſimples cauſes naturelles, dont l'effet ne dépend pas de la connoiſſance.

Mais il faudroit conſidérer, que les objets ſont eux-mêmes des cauſes naturelles, qui comme toutes les autres, font leurs effets par les moyens les plus convenables.

Car, qu'eſt-ce que les objets, ſi ce n'eſt les corps qui nous environnent, à qui la nature a préparé dans les animaux certains organes délicats, capables de recevoir & de porter au-dedans du cerveau les moindres agitations du dehors ? Nous avons vu que l'air agité agit ſur l'oreille, les vapeurs des corps odoriférans ſur les narines, les rayons du Soleil ſur les yeux, & ainſi du reſte, auſſi naturellement que le feu agit ſur l'eau, & par une impreſſion auſſi réelle.

Et pour montrer combien il y a loin entre agir par l'impreſſion des objets, & agir par raiſonnement, il ne faut que conſidérer ce qui ſe paſſe en nous-mêmes.

Cette conſidération nous fera remarquer dans

les objets, premièrement, l'impreſſion qu'ils font ſur nos organes corporels. Secondement, les ſenſations qui ſuivent immédiatement ces impreſſions. Troiſièmement, le raiſonnement que nous faiſons ſur les objets, & le choix que nous faiſons de l'un plutôt que de l'autre.

Les deux premières choſes ſe font en nous, avant que nous ayons fait la troiſième, c'eſt-à-dire, de raiſonner. Notre chair a été percée, & nous avons ſenti de la douleur, avant que nous ayons réfléchi & raiſonné ſur ce qui nous vient d'arriver. Il en eſt de même de tous les autres objets. Mais quoique notre raiſon ne ſe mêle pas dans ces deux choſes, c'eſt-à-dire, dans l'altération corporelle de l'organe, & dans la ſenſation qui s'excite immédiatement après, ces deux choſes ne laiſſent pas de ſe faire convenablement, par la raiſon ſupérieure qui gouverne tout.

Qu'ainſi ne ſoit, nous n'avons qu'à conſidérer ce que la lumière fait dans notre œil, ce que l'air agité fait ſur notre oreille, en un mot, de quelle ſorte le mouvement ſe communique depuis le dehors juſqu'au dedans, nous verrons qu'il n'y a rien de plus convenable, ni de plus ſuivi.

Nous avons même obſervé, que les objets diſpoſent le corps de la manière qu'il faut, pour le mettre en état de les pourſuivre, ou de les fuir ſelon le beſoin.

Delà vient que nous devenons plus robuſtes dans la colère, & plus vîtes dans la crainte, choſe qui certainement a ſa raiſon, mais une raiſon qui n'eſt point en nous.

Et on ne peut aſſez admirer le ſecours que donne la crainte à la foibleſſe; car outre qu'étant preſſée, elle précipite la fuite, elle fait que l'animal ſe cache & ſe tapit, qui eſt la choſe la plus convenable à la foibleſſe attaquée.

Souvent même il lui eſt utile de tomber abſolument en défaillance, parce que la défaillance ſupprime la voix & en quelque ſorte l'haleine, & empêche tous les mouvemens qui attiroient l'ennemi.

On dit ordinairement que certains animaux font les morts pour empêcher qu'on ne les tue. C'eſt en effet que la crainte les jette dans la défaillance. Cette adreſſe qu'on leur attribue eſt la ſuite naturelle d'une crainte extrême, mais une ſuite très-convenable aux beſoins & aux périls d'un animal foible.

La nature qui a donné dans la crainte un ſecours ſi proportionné aux animaux infirmes, a donné la colère aux autres, & y a mis tout ce qu'il faut pour rendre la défenſe ferme & l'attaque vigoureuſe, ſans qu'il ſoit beſoin pour cela de raiſonner (*o*).

Nous l'éprouvons en nous-mêmes dans les premiers mouvemens de la colère, & lorſque ſa violence nous ôte toute réflexion, nous ne laiſſons pas toutefois de nous mieux ſituer, & ſouvent même de frapper plus juſte dans l'emportement, que ſi nous y avions bien penſé.

Et généralement quand notre corps ſe ſitue de la manière la plus convenable à ſe ſoutenir, quand en tombant nous éloignons naturellement la tête, & que nous parons le coup avec la main, quand

---

[*o*] Il paroît aujourd'hui très-dangereux d'accorder aux Matérialiſtes, que les corps ſont ſuſceptibles de ſenſibilité par la ſeule perfection de leurs organes; on ſait quel abus a fait de ce principe, l'Auteur trop fameux du livre de l'eſprit. D'ailleurs l'idée que nous avons de la matière, ne lui donne point cette propriété. C'eſt cependant l'opinion la plus ancienne & la plus commune: mais elle n'eſt point appuyée ſur d'autre preuve que l'analogie; & beaucoup de Philoſophes la rejettent.

ſans y penſer nous nous ajuſtons avec les corps qui nous environnent de la manière la plus commode pour nous empêcher d'en être bleſſés, tout cela ſe fait convenablement, & ne ſe fait pas ſans raiſon, mais nous avons vu que cette raiſon n'eſt pas la nôtre.

C'eſt ſans raiſonner qu'un enfant qui tette, ajuſte ſes lèvres & ſa langue de la manière la plus propre à tirer le lait qui eſt dans la mamelle; en quoi il y a ſi peu de diſcernement, qu'il fera le même mouvement ſur le doigt qu'on lui mettra dans la bouche, par la ſeule conformité de la figure du doigt avec celle de la mamelle: c'eſt ſans raiſonner que notre prunelle s'élargit pour les objets éloignés, & ſe reſſerre pour les autres: c'eſt ſans raiſonner que nos lèvres & notre langue font les mouvemens divers qui cauſent l'articulation, & nous n'en connoiſſons aucun à moins que d'y faire beaucoup de réflexion: ceux enfin qui les ont connus, n'ont pas beſoin de ſe ſervir de cette connoiſſance pour les produire, elle les embarraſſeroit.

Toutes ces choſes & une infinité d'autres ſe font ſi raiſonnablement, que la raiſon en excède notre pouvoir & en ſurpaſſe notre induſtrie.

Il eſt bon d'appuyer un peu ſur la parole. Il eſt vrai que c'eſt le raiſonnement qui fait que nous voulons parler & exprimer nos penſées; mais les paroles qui viennent enſuite ne dépendent plus du raiſonnement: elles ſont une ſuite naturelle de la diſpoſition des organes.

Bien plus, après avoir commencé les choſes que nous ſavons par cœur, nous voyons que notre langue les achève toute ſeule long-temps après que la réflexion que nous y faiſions eſt éteinte tout à fait; au contraire la réflexion, quand elle revient,

ne fait que nous interrompre, & nous ne récitons plus si sûrement.

Combien de sortes de mouvemens doivent s'ajuster ensemble pour opérer cet effet ? Ceux du cerveau, ceux du poumon, ceux de la trachée-artère, ceux de la langue, ceux des lèvres, ceux de la mâchoire, qui doit tant de fois s'ouvrir & se fermer à propos. Nous n'apportons point en naissant l'habileté à faire ces choses, elle s'est faite dans notre cerveau, & ensuite dans toutes les autres parties par l'impression profonde de certains objets dont nous avons été souvent frappés, & tout cela s'arrange en nous avec une justesse inconcevable, sans que notre raison y ait part.

Nous écrivons, sans savoir comment, après avoir une fois appris. La science en est dans les doigts, & les lettres souvent regardées ont fait une telle impression sur le cerveau, que la figure en passe sur le papier, sans qu'il soit besoin d'y avoir de l'attention.

Les choses prodigieuses que certains hommes font dans le sommeil, montrent ce que peut la disposition du corps indépendamment de nos réflexions & de nos raisonnemens.

Si maintenant nous venons aux sensations, que nous trouvons jointes avec les impressions des objets sur notre corps, nous avons vu combien tout cela est convenable. Car il n'y a rien de mieux pensé que d'avoir joint le plaisir aux objets qui sont convenables à notre corps, & la douleur à ceux qui lui sont contraires. Mais ce n'est pas notre raison qui a si bien ajusté ces choses, c'est une raison plus haute & plus profonde.

Cette raison souveraine a proportionné avec les objets, les impressions qui se font dans notre corps. Cette même raison a uni nos appétits naturels avec nos besoins, elle nous a forcés par le plaisir

& par la douleur, à désirer la nourriture, sans laquelle nos corps périroient, elle a mis dans les alimens qui nous sont propres, une force pour nous attirer; le bois n'excite pas notre appétit comme le pain, d'autres objets nous causent des aversions souvent invincibles: tout cela se fait en nous par des proportions & des disproportions cachées, & notre raison n'a aucune part ni aux dispositions qui sont dans l'objet, ni à celles qui naissent en nous à sa présence.

Supposons donc que la nature veuille faire faire aux animaux des choses utiles pour leur conservation. Avant que d'être forcée à leur donner pour cela du raisonnement, elle a, pour ainsi parler, deux choses à tenter.

L'une, de proportionner les objets avec les organes, & d'ajuster les mouvemens qui naissent des uns avec ceux qui doivent suivre naturellement dans les autres. Un concert admirable résultera de cet assemblage, & chaque animal se trouvera attaché à son objet aussi surement que l'aimant l'est à son pôle. Mais alors ce qui semblera finesse & discernement dans les animaux, au fond sera seulement un effet de la sagesse & de l'art profond de celui qui aura construit toute la machine.

Et si l'on veut qu'il y ait quelque sensation jointe à l'impression des objets, il n'y aura qu'à imaginer que la nature aura attaché le plaisir & la douleur aux choses convenables & contraires, les appétits suivront naturellement, & si les actions y sont attachées, tout se fera convenablement dans les animaux, sans que la nature soit obligée à leur donner pour cela du raisonnement.

Ces deux moyens, dont nous supposons que la nature se peut servir, ne sont point des choses inventées à plaisir, car nous les trouvons en nous-

mêmes. Nous y trouvons des mouvemens ajustés naturellement avec les objets. Nous y trouvons des plaisirs & des douleurs attachés naturellement aux objets convenables, ou contraires. Notre raison n'a pas fait ces proportions, elle les a trouvées faites par une raison plus haute, & nous ne nous trompons pas d'attribuer seulement aux animaux ce que nous trouvons dans cette partie de nous-mêmes qui est animale.

Il n'y a donc rien de meilleur pour bien juger des animaux, que de s'étudier soi-même auparavant. Car encore que nous ayons quelque chose au-dessus de l'animal, nous sommes animaux, & nous avons l'expérience tant de ce que fait en nous l'animal, que de ce qu'y fait le raisonnement & la réflexion. C'est donc en nous étudiant nous-mêmes, & en observant ce que nous sentons, que nous devenons juges compétens de ce qui est hors de nous, & dont nous n'avons pas d'expérience. Et quand nous aurons trouvé dans les animaux ce qui est en nous d'animal, ce ne sera pas une conséquence, que nous devions leur attribuer ce qu'il y a en nous de supérieur.

Or l'animal touché de certains objets, fait en nous, naturellement & sans réflexion, des choses très-convenables. Nous devons donc être convaincus par notre propre expérience, que ces actions convenables ne sont pas une preuve de raisonnement.

Il faut pourtant lever ici une difficulté, qui vient de ne pas penser à ce qui fait en nous la raison.

On dit que cette partie qui agit en nous sans raisonnement, commence seulement les choses, mais que la raison les achève; par exemple, l'objet présent excite en nous l'appétit ou de manger, ou de la vengeance; mais nous n'en venons à l'exécution que par un raisonnement qui nous déter-

mine ; ce qui eſt ſi véritable, que nous pouvons même réſiſter à nos appétits naturels, & aux diſpoſitions les plus violentes de notre corps, & de nos organes. Il ſemble donc, dira-t-on, que la raiſon doit intervenir dans les fonctions animales, ſans quoi elles n'auroient jamais qu'un commencement imparfait.

Mais cette difficulté s'évanouit en un moment, ſi on conſidère ce qui ſe fait en nous-mêmes, dans les premiers mouvemens qui précèdent la réflexion. Nous avons vu comme alors la colère nous fait frapper juſte ; nous éprouvons tous les jours comme un coup qui vient, nous fait promptement détourner le corps, avant que nous y ayons ſeulement penſé. Qui de nous peut s'empêcher de fermer les yeux, ou de détourner la tête, quand on feint ſeulement de nous y vouloir frapper ? Alors ſi notre raiſon avoit quelque force, elle nous raſſureroit contre un ami qui ſe joue, mais bon gré malgré, il faut fermer l'œil, il faut détourner la tête ; & la ſeule impreſſion de l'objet opère invinciblement en nous cette action. La même cauſe dans les chutes, fait jeter promptement les mains devant la tête ; plus un excellent joueur de luth laiſſe agir ſa main ſans y faire de réflexion, plus il touche juſte ; & nous voyons tous les jours des expériences, qui doivent nous avoir appris que les actions animales, c'eſt-à-dire, celles qui dépendent des objets, s'achèvent par la ſeule force de l'objet, même plus ſurement qu'elles ne feroient ſi la réflexion s'y venoit mêler.

On dira qu'en toutes choſes il y a un raiſonnement caché, ſans doute ; mais c'eſt le raiſonnement, ou plutôt l'intelligence de celui qui a tout fait, & non pas la nôtre.

Et il a été de ſa providence de faire que la nature s'aidât elle-même, ſans attendre nos ré-

flexions trop lentes & trop douteuſes, que le coup auroit prévenues.

Il faut donc penſer que les actions, qui dépendent des objets, & de la diſpoſition des organes, s'acheveroient en nous naturellement comme d'elles-mêmes, s'il n'avoit plu à Dieu de nous donner quelque choſe de ſupérieur au corps, & qui devoit préſider à ſes mouvemens.

Il a fallu pour cela que cette partie raiſonnable pût contenir dans certaines bornes les mouvemens corporels, & auſſi les laiſſer aller, quand il faudroit.

C'eſt ainſi que dans une colère violente la raiſon retient le corps, tout diſpoſé à frapper par le rapide mouvement des eſprits, & prêt à lâcher le coup.

Otez le raiſonnement, c'eſt-à-dire, ôtez l'obſtacle, l'objet nous entraînera, & nous déterminera à frapper.

Il en ſeroit de même de tous les autres mouvemens, ſi la partie raiſonnable ne ſe ſervoit pas du pouvoir qu'elle a d'arrêter le corps.

Ainſi loin que la raiſon faſſe l'action, il ne faut que la retirer pour faire que l'objet l'emporte, & achève le mouvement.

Je ne nie pas que la raiſon ne faſſe ſouvent mouvoir le corps plus induſtrieuſement qu'il ne feroit de lui-même; mais il y a auſſi des mouvemens prompts, qui pour cela n'en ſont pas moins juſtes, & où la réflexion deviendroit embarraſſante.

Ce ſont de tels mouvemens qu'il faut donner aux animaux, & ce qui fait qu'en beaucoup de choſes ils agiſſent plus ſurement, & adreſſent plus juſte que nous, c'eſt qu'ils ne raiſonnent pas, c'eſt-à-dire, qu'ils n'agiſſent pas par une raiſon particulière, tardive & trompeuſe, mais par la

raiſon univerſelle, dont le coup eſt ſûr.

Ainſi pour montrer qu'ils raiſonnent, il ne s'agit pas de prouver qu'ils ſe meuvent raiſonnablement par rapport à certains objets, puiſqu'on trouve cette convenance dans les mouvemens les plus brutes : il faut prouver qu'ils entendent cette convenance, & qu'ils la choiſiſſent.

IV. Si les animaux apprennent.

Et comment, dira quelqu'un, le peut-on nier? Ne voyons-nous pas tous les jours qu'on leur fait entendre raiſon? Ils ſont capables comme nous de diſcipline. On les châtie : on les récompenſe : ils s'en ſouviennent, & on les mene par-là comme les hommes. Témoin les chiens qu'on corrige en les battant, & dont on anime le courage pour la chaſſe d'un animal, en leur donnant leur curée.

On ajoute qu'ils ſe font des ſignes les uns aux autres, qu'ils en reçoivent de nous, qu'ils entendent notre langage, & nous font entendre le leur. Témoin les cris qu'on fait aux chevaux & aux chiens pour les animer, les paroles qu'on leur dit, & les noms qu'on leur donne, auxquels ils répondent à leur manière, auſſi promptement que les hommes.

Pour entendre le fond de ces choſes, & n'être point trompé par les apparences, il faut aller à des diſtinctions, qui quoique claires & intelligibles, ne ſont pas ordinairement conſidérées.

Par exemple, pour ce qui regarde l'inſtruction & la diſcipline qu'on attribue aux animaux, c'eſt autre choſe d'apprendre, autre choſe d'être plié & forcé à certains effets contre ſes premières diſpoſitions.

L'eſtomac, qui ſans doute ne raiſonne pas, quand il digère les viandes, s'accoutume à la fin à celles qui auparavant lui répugnoient, & les digère comme les autres. Tous les reſſorts s'ajuſtent d'eux-mêmes, & facilitent leur jeu par leur

exercice, au lieu qu'ils ſemblent s'engourdir & devenir pareſſeux quand on ceſſe de s'en ſervir. L'eau ſe facilite ſon paſſage, & à force de couler elle ajuſte elle-même ſon lit de la manière la plus convenable à ſa nature.

Le bois ſe plie peu-à-peu, & ſemble s'accoutumer à la ſituation qu'on veut lui donner. Le fer même s'adoucit dans le feu, & ſous le marteau, & corrige ſon aigreur naturelle. En général tous les corps ſont capables de recevoir certaines impreſſions contraires à celles que la nature leur avoit données.

Il eſt donc aiſé d'entendre que le cerveau, dont la nature a été ſi bien mêlée de molleſſe & de conſiſtance, eſt capable de ſe plier en une infinité de façons nouvelles, d'où par la correſpondance qu'il a avec les nerfs & les muſcles, il arrivera auſſi mille ſortes de différens mouvemens.

Toutes les autres parties ſe forment de la même ſorte à certaines choſes, & acquièrent la facilité d'exercer les mouvemens qu'elles exercent ſouvent.

Et comme tous les objets font une grande impreſſion ſur le cerveau, il eſt aiſé de comprendre qu'en changeant les objets aux animaux, on changera naturellement les impreſſions de leur cerveau, & qu'à force de leur préſenter les mêmes objets, on en rendra les impreſſions & plus fortes & plus durables.

Le cours des eſprits ſuivra pour les cauſes que nous avons vues en leur lieu; & par la même raiſon, que l'eau facilite ſon cours en coulant, les eſprits ſe feront auſſi à eux-mêmes des ouvertures plus commodes, en ſorte que ce qui étoit auparavant difficile, devient aiſé dans la ſuite.

Nous ne devons avoir aucune peine d'entendre ceci dans les animaux, puiſque nous l'éprouvons en nous-mêmes.

C'eſt ainſi que ſe forment les habitudes, & la raiſon a ſi peu de part dans leur exercice, qu'on diſtingue agir par raiſon, d'avec agir par habitude.

C'eſt ainſi que la main ſe rompt à écrire, ou à jouer d'un inſtrument, c'eſt-à-dire, qu'elle corrige une roideur, qui tenoit les doigts comme engourdis.

Nous n'avions pas naturellement cette ſoupleſſe. Nous n'avions pas naturellement dans notre cerveau les vers que nous récitons ſans y penſer. Nous les y mettons peu-à-peu à force de les répéter, & nous ſentons que pour faire cette impreſſion, il ſert beaucoup de parler haut, parce que l'oreille frappée porte au cerveau un coup plus ferme.

Si pendant que nous dormons, cette partie du cerveau où réſident ces impreſſions, vient à être fortement frappée par quelque épaiſſe vapeur, ou par le cours des eſprits, il nous arrivera ſouvent de réciter ces vers, dont nous nous ſerons entêtés.

Puiſque les animaux ont un cerveau comme nous, un ſang comme le nôtre fécond en eſprits, & des muſcles de même nature, il faut bien qu'ils ſoient capables de ce côté-là des mêmes impreſſions.

Celles qu'ils apportent en naiſſant ſe pourront fortifier par l'uſage, & il en pourra naître d'autres par le moyen des nouveaux objets.

De cette ſorte on verra en eux une eſpèce de mémoire, qui ne ſera autre choſe qu'une impreſſion durable des objets, & une diſpoſition dans le cerveau, qui le rendra capable d'être réveillé à la préſence des choſes, dont il a accoutumé d'être frappé.

Ainſi la curée donnée aux chiens, fortifiera naturellement la diſpoſition qu'ils ont à la chaſſe,

& par la même raiſon les coups qu'on leur donnera à propos, à force de les retenir, les rendront immobiles à certains objets, qui naturellement les auroient émus.

Car nous avons vu par l'anatomie, que les coups vont au cerveau, quelque part qu'ils donnent, & quand on frappe les animaux en certains temps, & à la préſence de certains objets, on unit dans le cerveau l'impreſſion qu'y fait le coup avec celle qu'y fait l'objet, & par-là on en change la diſpoſition.

Par exemple, ſi on bat un chien à la préſence d'une perdrix qu'il alloit manger, il ſe fait dans le cerveau une autre impreſſion que celle que la perdrix y avoit fait naturellement. Car le cerveau eſt formé de ſorte, que des corps qui agiſſent ſur lui en concours, comme la perdrix & le bâton, il ne s'en fait qu'un ſeul objet total, qui a ſon caractère particulier, par conſéquent ſon impreſſion propre, d'où ſuivent des actions convenables.

C'eſt ainſi que les coups retiennent & pouſſent les animaux, ſans qu'il ſoit beſoin qu'ils raiſonnent, & par la même raiſon ils s'accoutument à certaines voix, & à certains ſons. Car la voix a ſa manière de frapper, le coup donne à l'oreille, & le contre-coup au cerveau.

V. Suite où on montre encore plus particuliérement ce que c'eſt que dreſſer les animaux, & que leur parler.

Il n'y a perſonne qui puiſſe penſer que cette manière d'apprendre, ou d'être touché du langage, demande de l'entendement. Et on ne voit rien dans les animaux qui oblige à y reconnoître quelque choſe de plus excellent.

Bien plus, ſi nous venons à conſidérer ce que c'eſt qu'apprendre, nous découvrirons bientôt que les animaux en ſont incapables.

Apprendre, ſuppoſe qu'on puiſſe ſavoir, & ſavoir ſuppoſe qu'on puiſſe avoir des idées univerſelles, & des principes univerſels, qui une fois pénétrés

pénétrés, nous faſſent toujours tirer de ſemblables conſéquences.

J'ai en mon eſprit l'idée d'une horloge, ou de quelque autre machine. Pour la faire je ne me propoſe aucune matière déterminée, je la ferai également de bois, ou d'ivoire, de cuivre, ou d'argent. Voilà ce qui s'appelle une idée univerſelle, qui n'eſt aſtreinte à aucune matière particulière.

J'ai mes règles pour faire mon horloge. Je la ferai également bien ſur quelque matière que ce ſoit. Aujourd'hui, demain, dans dix ans, je la ferai toujours de même. C'eſt là avoir un principe univerſel, que je puis également appliquer à tous les faits particuliers, parce que je ſais tirer de ce principe des conſéquences toujours uniformes.

Loin d'avoir beſoin pour mes deſſeins, d'une matière particulière & déterminée, j'imagine ſouvent une machine, que je ne puis exécuter, faute d'avoir une matière aſſez propre, & je vais tâtant toute la Nature, & remuant toutes les inventions de l'art, pour voir ſi je trouverai la matière que je cherche.

Voyons ſi les animaux ont quelque choſe de ſemblable, & ſi la conformité qui ſe trouve dans leurs actions, leur vient de regarder intérieurement un ſeul & même modèle.

Le contraire paroît manifeſtement. Car faire la même choſe parce qu'on reçoit toujours, & à chaque fois la même impreſſion, ce n'eſt pas ce que nous cherchons.

Je regarde cent fois le même objet, & toujours il fait dans ma vue un effet ſemblable. Cette perpétuelle uniformité ne vient nullement d'une idée intérieure à laquelle je m'étudie de me conformer, c'eſt que je ſuis toujours frappé du même objet matériel, c'eſt que mon organe eſt toujours

également ému, & que la Nature a uni la même ſenſation à cette émotion, ſans que je puiſſe en empêcher l'effet.

Il en eſt de même des choſes convenables, ou contraires à la vie. Elles ont toutes leur caractère particulier, qui fait ſon impreſſion ſur mon corps. A cela ſont attachés naturellement la volupté & la douleur, l'appétit & la répugnance.

Or il me ſemble que tout le mieux qu'on puiſſe faire pour les animaux, c'eſt de leur accorder des ſenſations. Du moins eſt-il aſſuré qu'on ne leur met rien dans la tête que par des impreſſions palpables. Un homme peut être touché des idées immatérielles, de celles de la vérité, de celles de la vertu, de celles de l'ordre & des proportions, & des règles immuables qui les entretiennent, choſes manifeſtement incorporelles. Au contraire, qui dreſſe un chien lui préſente du pain à manger, prend un bâton à la main, lui enfonce, pour ainſi parler, les objets matériels ſur tous ſes organes, & le dreſſe à coups de bâton, comme on forge le fer à coups de marteau.

Qui veut entendre ce que c'eſt véritablement qu'apprendre, & la différence qu'il y a entre enſeigner un homme, & dreſſer un animal, n'a qu'à regarder de quel inſtrument on ſe ſert pour l'un & pour l'autre.

Pour l'homme, on emploie la parole, dont la force ne dépend point de l'impreſſion corporelle. Car ce n'eſt point par cette impreſſion qu'un homme en entend un autre. S'il n'eſt averti, s'il n'eſt convenu, en un mot, s'il n'entend la langue, la parole ne lui fait rien, & au contraire, s'il entend dix langues, dix ſortes d'impreſſions ſur les oreilles & ſur ſon cerveau, n'exciteront en lui que la même idée, & ce qu'on lui explique par tant de langues, on le peut encore expliquer en

tant de ſortes d'écritures. Et on peut ſubſtituer à la parole & à l'écriture, mille autres ſortes de ſignes. Car quelle choſe dans la Nature ne peut pas ſervir de ſignal ? En un mot, tout eſt bon pour avertir l'homme, pourvu qu'on s'entende avec lui. Mais à l'animal, avec qui on ne s'entend pas, rien ne ſert que les impreſſions réelles & corporelles, il faut les coups & le bâton. Et ſi on emploie la parole, c'eſt toujours la même qu'on inculque aux oreilles de l'animal, comme ſon, & non comme ſigne. Car on ne veut pas s'entendre avec lui, mais le faire venir à ſon point.

Avec un homme avec qui nous parlons, ou que nous avons à inſtruire, nous ne ceſſons pas juſques à ce que nous ſentions qu'il entre dans notre penſée. Il n'en eſt pas ainſi des animaux. A proprement parler, nous nous en ſervons, comme d'inſtrumens : des chiens, comme d'inſtrumens à chaſſer : des chevaux, comme d'inſtrumens à nous porter, à nous ſervir à la guerre, & ainſi du reſte. Comme en accordant un inſtrument, nous tâtons la corde à diverſes fois, juſques à ce que nous l'ayons miſe à notre point : ainſi nous tâtons un chien que nous dreſſons à la chaſſe, juſques à ce qu'il faſſe ce que nous voulons, ſans ſonger à le faire entrer en notre penſée, non plus que la corde ; car nous ne lui ſentons point de penſée ni de réflexion, qui répondent aux nôtres.

Que ſi les animaux ſont incapables de rien apprendre des hommes, qui s'appliquent expreſſément à les dreſſer, à plus forte raiſon, ne faut-il pas croire qu'ils apprennent les uns des autres.

Il eſt vrai qu'ils reçoivent les uns des autres de nouvelles impreſſions & diſpoſitions ; mais ſi cela étoit apprendre, toute la Nature apprendroit, & rien ne ſeroit plus docile que la cire, qui

retient ſi bien tous les traits du cachet qu'on appuye ſur elle.

C'eſt ainſi qu'un oiſeau reçoit dans le cerveau une impreſſion du vol de ſa mère, & cette impreſſion ſe trouvant ſemblable à celle qui eſt dans la mère, elle fait néceſſairement la même choſe.

Les hommes appellent cela apprendre, parce que, lorſqu'ils apprennent, il ſe fait quelque choſe de pareil en eux. Car ils ont un cerveau de même nature que celui des animaux, & ils font plus facilement les mouvemens qui ſe font ſouvent en leur préſence, ſans doute, parce que leur cerveau imprimé du caractère de ce mouvement, eſt diſpoſé par-là à en produire un ſemblable. Mais cela n'eſt pas apprendre, c'eſt recevoir une impreſſion, dont on ne ſait ni les raiſons, ni les cauſes, ni les convenances.

C'eſt ce qui paroît clairement dans le chant, & même dans la parole. Laiſſons-nous aller à nous-mêmes, nous parlerons du même ton dont on nous parle. Un écho en fait bien autant. Qu'on mette deux cordes de Luth à l'uniſſon, l'une ſonne quand on touche l'autre. Il ſe fait quelque choſe de ſemblable en nous, quand nous chantons ſur le même ton, dont on commence. Un Maître de muſique nous le fait faire; mais ce n'eſt pas lui qui nous l'apprend, la Nature nous l'a appris avant lui, quand elle a mis une ſi grande correſpondance entre l'oreille qui reçoit les ſons, & la trachée-artère qui les forme. Ceux qui ſavent l'anatomie, connoiſſent les nerfs & les muſcles qui font cette correſpondance, & elle ne dépend point du raiſonnement.

C'eſt ce qui fait que les roſſignols ſe répondent les uns aux autres, que les ſanſonnets & les perroquets répètent les paroles, dont ils ſont frappés. Ce ſont comme des échos, ou plutôt ce ſont de

ces cordes montées sur le même ton, qui se répondent nécessairement l'une à l'autre.

Nous ne sommes pas seulement disposés à chanter sur le même ton que nous écoutons, mais encore tout notre corps s'ébranle en cadence, pour peu que nous ayions l'oreille juste; & cela dépend si peu de notre choix, qu'il faudroit nous forcer pour faire autrement, tant il y a de proportion entre les mouvemens de l'oreille, & ceux des autres parties.

Il est maintenant aisé de connoître la différence qu'il y a entre imiter naturellement, & apprendre par art. Quand nous chantons simplement après un autre, nous l'imitons naturellement; mais nous apprenons à chanter, quand nous nous rendons attentifs aux règles de l'art, aux mesures, aux temps, aux différences des tons, à leurs accords, & aux autres choses semblables.

Et pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, il y a dans l'instruction quelque chose qui ne dépend que de la conformation des organes, & de cela les animaux en sont capables comme nous; & il y a ce qui dépend de la réflexion & de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune marque.

Par-là demeure expliqué tout ce qui se dit de leur langage. C'est autre chose d'être frappé du son ou de la parole, en tant qu'elle agite l'air, & ensuite les oreilles & le cerveau : autre chose de la regarder comme un signe, dont les hommes sont convenus, & rappeler en son esprit les choses qu'elle signifie. Ce dernier, c'est ce qui s'appelle entendre le langage, & il n'y en a dans les animaux aucun vestige.

C'est aussi une fausse imagination qui nous persuade qu'ils nous font des signes. C'est autre chose de faire un signe pour se faire entendre, autre

choſe d'être mu de telle manière, qu'un autre puiſſe entendre nos diſpoſitions.

La fumée nous eſt un ſigne du feu, & nous fait prévenir les embraſemens. Les mouvemens d'une aiguille nous marquent les heures, & règlent notre journée. Le rouge au viſage & le feu aux yeux, ſont un ſigne de la colère, & comme l'éclair qui nous avertit d'éviter ce foudre. Les cris d'un enfant nous ſont un ſigne qu'il ſouffre, & par-là il nous invite, ſans y penſer, à le ſoulager. Mais de dire que pour cela ou le feu, ou une montre, ou un enfant, & même un homme en colère, nous faſſent ſigne de quelque choſe, c'eſt s'abuſer trop viſiblement.

VI. Extrême différence de l'homme & de la bête.

Cependant ſur ces légères reſſemblances, les hommes ſe comparent aux animaux. Ils leur voient un corps comme à eux, & des mouvemens corporels ſemblables aux leurs. Ils ſont d'ailleurs attachés à leurs ſens, & par leurs ſens à leurs corps. Tout ce qui n'eſt point corps, leur paroît un rien, ils oublient leur dignité, & contens de ce qu'ils ont de commun avec les bêtes, ils menent auſſi une vie toute beſtiale.

C'eſt une choſe étrange, qu'ils ayent beſoin d'être réveillés ſur cela. L'homme, animal, ſuperbe, qui veut s'attribuer à lui-même tout ce qu'il connoît d'excellent, & qui ne veut rien céder à ſon ſemblable, fait des efforts pour trouver que les bêtes le valent bien, ou qu'il y a peu de différence entre lui & elles.

Une ſi étrange dépravation, qui nous fait voir d'un côté combien notre orgueil nous enfle, & de l'autre, combien notre ſenſualité nous ravilit, ne peut être corrigée, que par une ſérieuſe conſidération des avantages de notre nature. Voici donc ce qu'elle a de grand, & dont nous ne voyons dans les animaux aucune apparence.

La nature humaine connoît Dieu, & voilà déjà par ce seul mot les animaux au-dessous d'elle jusques à l'infini. Car qui seroit assez insensé pour dire qu'ils ayent seulement le moindre soupçon de cette excellente Nature, qui a fait toutes les autres, ou que cette connoissance ne fasse pas la plus grande de toutes les différences?

La nature humaine, en connoissant Dieu, a l'idée du bien, & du vrai, d'une sagesse infinie, d'une puissance absolue, d'une droiture infaillible, en un mot de la perfection.

La nature humaine connoît l'immutabilité & l'éternité, & sait que ce qui est toujours & ce qui est toujours de même, doit précéder tout ce qui change, & qu'à comparaison de ce qui est toujours, ce qui change ne mérite pas qu'on le compte parmi les Etres.

La nature humaine connoît des vérités éternelles, & elle ne cesse de les chercher au milieu de tout ce qui change, puisque son génie est de rappeler tous les changemens à des règles immuables.

Car elle sait que tous les changemens qui se voient dans l'univers se font avec mesure, & par des proportions cachées, en sorte qu'à prendre l'ouvrage dans son tout, on n'y peut rien trouver d'irrégulier.

C'est-là qu'elle aperçoit l'ordre du monde, la beauté incomparable des Astres, la régularité de leurs mouvemens, les grands effets du cours du Soleil, qui ramène les saisons, & donne à la terre tant de différentes parures. Notre raison se promène par tous les ouvrages de Dieu, où voyant, & dans le détail & dans le tout, une sagesse d'un côté si éclatante, & de l'autre si profonde & si cachée, elle est ravie & se perd dans cette contemplation.

Alors s'apparoît à elle la belle & véritable idée d'une vie hors de cette vie, d'une vie qui ſe paſſe toute dans la contemplation de la vérité, & elle voit que la vérité éternelle par elle-même, doit meſurer une telle vie par l'éternité qui lui eſt propre.

La nature humaine connoît que le haſard n'eſt qu'un nom inventé par l'ignorance, & qu'il n'y en a point dans le monde. Car elle ſait que la raiſon s'abandonne le moins qu'elle peut au haſard, & que plus il y a de raiſon dans une entrepriſe, ou dans un ouvrage, moins il y a de haſard; de ſorte qu'où préſide une raiſon infinie, le haſard ne peut y avoir lieu.

La nature humaine connoît que ce Dieu qui préſide à tous les corps, & qui les meut à ſa volonté, ne peut pas être un corps: autrement il ſeroit changeant, mobile, altérable, & ne ſeroit point la raiſon éternelle & immuable par qui tout eſt fait.

La nature humaine connoît la force de la raiſon, & comment une choſe doit ſuivre d'une autre. Elle aperçoit en elle-même cette force invincible de la raiſon. Elle connoît les règles certaines par leſquelles il faut qu'elle arrange toutes ſes penſées. Elle voit dans tout bon raiſonnement une lumière éternelle de vérité, & voit dans la ſuite enchaînée des vérités, que dans le fond il n'y en a qu'une ſeule, où toutes les autres ſont compriſes.

Elle voit que la vérité qui eſt une, ne demande naturellement qu'une ſeule penſée pour la bien entendre, & dans la multiplicité des penſées qu'elle ſent naître en elle-même, elle ſent auſſi qu'elle n'eſt qu'un léger écoulement de celui, qui comprenant toute vérité dans une ſeule penſée, penſe auſſi éternellement la même choſe.

Ainſi elle connoît qu'elle eſt une image & une étincelle de cette raiſon première, qu'elle doit s'y conformer & vivre pour elle.

Pour imiter la ſimplicité de celui qui penſe toujours la même choſe, elle voit qu'elle doit réduire toutes ſes penſées à une ſeule, qui eſt celle de ſervir fidellement ce Dieu, dont elle eſt l'image.

Mais en même temps elle voit, qu'elle doit aimer pour l'amour de lui, tout ce qu'elle trouve honoré de cette divine reſſemblance, c'eſt-à-dire, tous les hommes.

Là elle découvre les règles de la juſtice, de la bienſéance, de la ſociété, ou pour mieux parler, de la fraternité humaine, & ſait que, ſi dans tout le monde, parce qu'il eſt fait par raiſon, rien ne ſe fait que de convenable, elle qui entend la raiſon, doit bien plus ſe gouverner par les lois de la convenance.

Elle ſait que qui s'éloigne volontairement de ces lois, eſt digne d'être réprimé, & châtié par leur autorité toute-puiſſante, & que qui fait du mal, en doit ſouffrir.

Elle ſait que le châtiment répare l'ordre du monde bleſſé par l'injuſtice, & qu'une action injuſte, qui n'eſt point réparée par l'amendement, ne le peut être que par le ſupplice.

Elle voit donc que tout eſt juſte dans le monde, & par conſéquent que tout y eſt beau, parce qu'il n'y a rien de plus beau que la juſtice.

Par ces règles, elle connoît que l'état de cette vie, où il y a tant de maux & de déſordres, doit être un état pénal, auquel doit ſuccéder un autre état, où la vertu ſoit toujours avec le bonheur, & où le vice ſoit toujours avec la ſouffrance.

Elle connoît donc par des principes certains, ce que c'eſt que châtiment & récompenſe, & voit

comment elle doit s'en servir pour les autres, & en profiter pour elle-même.

C'est sur cela qu'elle fonde les Sociétés & les républiques, & qu'elle réprime l'inhumanité & la barbarie.

Dire que les animaux ayent le moindre soupçon de toutes ces choses, c'est s'aveugler volontairement, & renoncer au bon sens.

Après cela, concluons que l'homme qui se compare aux animaux, ou les animaux à lui, s'est tout-à-fait oublié, & ne peut tomber dans cette erreur, que par le peu de soin qu'il prend de cultiver en lui-même ce qui raisonne & ce qui entend.

VII. Les animaux n'inventent rien.

Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, & qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts & tant de machines, par lesquelles la nature humaine a changé la face de la Terre, verra aisément par-là combien il y a de grossièreté d'un côté, & combien de génie de l'autre.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'ayent encore rien inventé; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier & s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de piéges? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comme ne font-ils pas encore convenus entr'eux du moindre signe? Les sourds & les muets trouvent l'invention de se parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes; & si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, & que ce n'est pas connoître la raison, que de leur en donner la moindre étincelle.

Quand on entend dire à Montaigne qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme,

que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un si bel esprit, soit qu'il dise sérieusement une chose si ridicule, soit qu'il raille sur une matière, qui d'elle-même est si sérieuse.

Y a-t-il un homme si stupide qui n'invente du moins quelque signe pour se faire entendre ? Y a-t-il une bête si rusée qui ait jamais rien trouvé ? Et qui ne sait que la moindre des inventions est d'un ordre supérieur à tout ce qui ne fait que suivre?

Et à propos du raisonnement qui compare les hommes stupides avec les animaux, il y a deux choses à remarquer. L'une, que les hommes les plus stupides ont des choses d'un ordre supérieur au plus parfait des animaux : l'autre, que tous les hommes étant sans contestation de même nature, la perfection de l'ame humaine doit être considérée dans toute la capacité où l'espèce se peut étendre ; & qu'au contraire ce qu'on ne voit dans aucun des animaux, n'a son principe ni dans aucune des espèces, ni dans tout le genre.

Et parce que la marque la plus convaincante que les animaux sont poussés par une aveugle impétuosité, est l'uniformité de leurs actions, entrons dans cette matière, & recherchons les causes profondes qui ont introduit une telle variété dans la vie humaine.

VIII. De la première cause des inventions, & de la variété de la vie humaine, qui est la réflexion.

Représentons-nous donc que les corps vont naturellement un même train, selon les dispositions où on les a mis.

Ainsi tant que notre corps demeure dans la même disposition, ses mouvemens vont toujours de même.

Il en faut dire autant des sensations, qui, comme nous avons dit, sont attachées nécessairement aux dispositions des organes corporels.

Car encore que nous ayons vu que nos sensations demandent nécessairement un principe distingué du corps, c'est-à-dire, une ame, nous

avons vu en même temps que cette ame en tant qu'elle sent, est assujettie au corps, en sorte que les sensations en suivent le mouvement.

Jamais donc nous n'inventerons rien par les sensations, qui vont toujours à la suite des mouvemens corporels, & ne sortent jamais de cette ligne.

Et ce qu'on dit des sensations, se doit dire des imaginations, qui ne sont que des sensations continuées.

Ainsi quand on attribue les inventions à l'imagination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions & du raisonnement, comme nous verrons tout à l'heure. Mais de soi l'imagination ne produit rien, puisqu'elle n'ajoute rien aux sensations, que la durée.

Il en est de même de ces appétits ou aversions naturelles que nous appellons passions. Car elles suivent les sensations, & suivent principalement le plaisir & la douleur.

Si donc nous n'avions qu'un corps & des sensations, ou ce qui les suit, nous n'aurions rien d'inventif; mais deux choses font naître les inventions. 1°. Nos réflexions. 2°. Notre liberté.

Car au-dessus des sensations, des imaginations, & des appétits naturels, il commence à s'élever en nous ce qui s'appelle réflexion, c'est-à-dire, que nous remarquons nos sensations, nous les comparons avec leurs objets, nous recherchons les causes de ce qui se fait en nous, & hors de nous, en un mot, nous entendons & nous raisonnons, c'est-à-dire, que nous connoissons la vérité, & que d'une vérité nous allons à l'autre.

De là donc nous commençons à nous élever au-dessus des dispositions corporelles, & il faut ici remarquer que dès que dans ce chemin nous avons fait un premier pas, nos progrès n'ont plus

de bornes. Car le propre des réflexions, c'eſt de s'élever les unes ſur les autres, de ſorte qu'on réfléchit ſur ces réflexions juſqu'à l'infini.

Au reſte, quand nous parlons de ces retours ſur nous-mêmes, il n'eſt plus beſoin d'avertir, que ce retour ne ſe fait pas à la manière de celui des corps. Réfléchir, n'eſt pas exercer un mouvement circulaire, autrement tout corps qui tourne, s'entendroit lui-même & ſon mouvement. Réfléchir, c'eſt recevoir au-deſſus des mouvemens corporels, & au-deſſus même des ſenſations, une lumière qui nous rend capables de chercher la vérité juſques dans ſa ſource.

C'eſt pourquoi en paſſant, ceux-là s'abuſent, qui voulant donner aux bêtes du raiſonnement, croient pouvoir le renfermer dans de certaines bornes. Car au contraire une réflexion en attire une autre, & la nature des animaux pourra s'élever à tous, dès qu'elle pourra ſortir de la ligne droite.

C'eſt ainſi que d'obſervations en obſervations, les inventions humaines ſe ſont perfectionnées. L'homme attentif à la vérité, a connu ce qui étoit propre, ou mal-propre à ſes deſſeins, & s'eſt trouvé l'imagination remplie par les ſenſations d'une infinité d'images. Par cette force qu'il a de réfléchir, il les a aſſemblées, il les a disjointes; il s'eſt en cette manière formé des deſſeins, il a cherché des matières propres à l'exécution. Il a vu qu'en fondant le bas, il pouvoit élever le haut. Il a bâti, il a occupé de grands eſpaces dans l'air, & a étendu ſa demande naturelle. En étudiant la nature, il a trouvé des moyens de lui donner de nouvelles formes. Il s'eſt fait des inſtrumens: il s'eſt fait des armes: il a élevé les eaux qu'il ne pouvoit pas aller puiſer dans le fond où elles étoient: il a changé toute la face

de la terre, il en a creuſé, il en a fouillé les entrailles, & il y a trouvé de nouveaux ſecours; ce qu'il n'a pas pu atteindre, de ſi loin qu'il a pu l'apercevoir, il l'a tourné à ſon uſage. Ainſi les Aſtres le dirigent dans ſes navigations, & dans ſes voyages. Ils lui marquent & les ſaiſons & les heures. Après ſix mille ans d'obſervations, l'eſprit humain n'eſt pas épuiſé, il cherche & il trouve encore, afin qu'il connoiſſe qu'il peut trouver juſqu'à l'infini, & que la ſeule pareſſe peut donner des bornes à ſes connoiſſances, & à ſes inventions (*p*).

Qu'on me montre maintenant que les animaux ayent ajouté quelque choſe depuis l'origine du monde, à ce que la nature leur avoit donné. J'y reconnoîtrai de la réflexion & de l'invention. Que s'ils vont toujours un même train comme les eaux & comme les arbres, c'eſt folie de leur donner un principe, dont on ne voit parmi eux aucun effet.

Et il faut ici remarquer que les animaux à qui nous voyons faire les ouvrages les plus induſtrieux, ne ſont pas ceux où d'ailleurs nous nous imaginons le plus d'eſprit. Ce que nous voyons de plus ingénieux parmi les animaux, ſont les réſervoirs des fourmis, ſi l'obſervation en eſt véritable, les toiles des araignées, & les filets qu'elles tendent aux mouches, les rayons du miel des abeilles, la coque des vers à ſoie, les coquillages des lima-

(*p*) Il n'eſt pas douteux que la perfectibilité eſt le véritable apanage de l'homme; & c'eſt peut-être ce qui le diſtingue plus inconteſtablement de toutes les familles d'animaux, parmi leſquels les progrès d'un individu ſont toujours perdus pour l'eſpèce, tandis que chez nous ils ſe tranſmettent d'une génération à l'autre, & s'étendent de jour en jour.

çons, & des autres animaux ſemblables, dont la bave forme autour d'eux des bâtimens ſi ornés, & d'une architecture ſi bien entendue. Et toutefois ces animaux n'ont d'ailleurs aucune marque d'eſprit, & ce ſeroit une erreur de les eſtimer plus ingénieux que les autres, puiſqu'on voit que leurs ouvrages ont en effet tant d'eſprit, qu'ils les paſſent, & doivent ſortir d'un principe ſupérieur.

Auſſi la raiſon nous perſuade que ce que les animaux font de plus induſtrieux, ſe fait de la même ſorte que les fleurs, les arbres, & les animaux eux-mêmes, c'eſt-à-dire, avec art du côté de Dieu, & ſans art qui réſide en eux.

IX. Seconde cauſe des inventions & de la variété de la vie humaine, la liberté.

Mais du principe de réflexion qui agit en nous, naît une ſeconde choſe; c'eſt la liberté, nouveau principe d'invention & de variété parmi les hommes. Car l'ame élevée par la réflexion au-deſſus du corps, & au-deſſus des objets, n'eſt point entraînée par leurs impreſſions, & demeure libre & maîtreſſe des objets & d'elle-même. Ainſi elle s'attache à ce qu'il lui plaît, & conſidère ce qu'elle veut, pour s'en ſervir ſelon les fins qu'elle ſe propoſe.

Cette liberté va ſi loin, que l'ame s'y abandonnant, ſort quelquefois des limites que la raiſon lui preſcrit, & ainſi parmi les mouvemens, qui diverſifient en tant de manières la vie humaine, il faut compter les égaremens & les fautes.

De là ſont nées mille inventions. Les lois, les inſtructions, les récompenſes, les châtimens & les autres moyens qu'on a inventés pour contenir, ou pour redreſſer la liberté égarée.

Les animaux ne s'égarent pas en cette ſorte. C'eſt pourquoi on ne les blâme jamais. On les frappe bien de nouveau, par la même raiſon, qui fait qu'on retouche ſouvent à la corde qu'on veut monter ſur un certain ton. Mais les blâmer

ou se fâcher contre eux, c'est comme quand de colère on rompt sa plume qui ne marque pas, ou qu'on jette à terre un couteau qui refuse de couper.

Ainsi la nature humaine a une étendue en bien & en mal, qu'on ne trouve point dans la nature animale; & c'est pourquoi les passions dans les animaux, ont un effet plus simple & plus certain. Car les nôtres se compliquent par nos réflexions, & s'embarrassent mutuellement. Trop de vues, par exemple, mêleront la crainte avec la colère, ou la tristesse avec la joie. Mais comme les animaux, qui n'ont point de réflexion, n'ont que les objets naturels, leurs mouvemens sont moins détournés.

Joint que l'ame, par sa liberté, est capable de s'opposer aux passions avec une telle force, qu'elle en empêche l'effet.

Ce qui étant une marque de raison dans l'homme, le contraire est une marque que les animaux n'ont point de raison.

Car par-tout où la passion domine sans résistance, le corps & ses mouvemens y font & y peuvent tout, & ainsi la raison n'y peut pas être.

Mais le grand pouvoir de la volonté sur le corps, consiste dans ce prodigieux effet que nous avons remarqué, que l'homme est tellement maître de son corps, qu'il peut même le sacrifier à un plus grand bien qu'il se propose. Se jeter au milieu des coups, & s'enfoncer dans les traits par une impétuosité aveugle, comme il arrive aux animaux, ne marque rien au-dessus du corps. Car un verre se brise bien en tombant d'en-haut de son propre poids; mais se déterminer à mourir avec connoissance & par raison, malgré toute la disposition du corps, qui s'oppose à ce dessein, marque

marque un principe supérieur au corps, & parmi tous les animaux, l'homme est le seul où se trouve ce principe.

La pensée d'Aristote est belle ici, que l'homme seul a la raison, parce que seul il peut vaincre & la nature & la coutume.

X. Combien la sagesse de Dieu paroît dans les animaux.

Par les choses qui ont été dites, il paroît manifestement, qu'il n'y a dans les animaux, ni art, ni réflexion, ni invention, ni liberté. Mais moins il y a de raison en eux, plus il y en a dans celui qui les a faits.

Et certainement c'est l'effet d'un art admirable, d'avoir si industrieusement travaillé la matière, qu'on soit tenté de croire qu'elle agit par elle-même, & par une industrie qui lui est propre.

Les Sculpteurs & les Peintres semblent animer les pierres, & faire parler les couleurs, tant ils représentent vivement les actions extérieures qui marquent la vie. On peut dire à-peu-près dans le même sens, que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison, qu'ils semblent d'abord qu'ils raisonnent.

Il semble en effet que Dieu ait voulu nous donner dans les animaux une image de raisonnement, une image de finesse, bien plus, une image de vertu, & une image de vice : une image de piété dans le soin qu'ils montrent tous pour leurs petits, & quelques-uns pour leurs pères : une image de prévoyance, une image de fidélité, une image de flatterie, une image de jalousie & d'orgueil, une image de cruauté, une image de fierté & de courage. Ainsi les animaux nous sont un spectacle, où nous voyons nos devoirs & nos manquemens dépeints. Chaque animal est chargé de sa représentation. Il étale, comme un tableau,

la reſſemblance qu'on lui a donnée, mais il n'ajoute, non plus qu'un tableau, rien à ſes traits. Il ne montre d'autre invention que celle de ſon Auteur, & il eſt fait, non pour être ce qu'il nous paroît, mais pour nous en rappeler le ſouvenir.

XI. Les animaux ſont ſoumis à l'homme, & n'ont pas même le dernier degré de raiſonnement.

Admirons donc dans les animaux, non point leur fineſſe & leur induſtrie; car il n'y a point d'induſtrie, où il n'y a point d'invention; mais la ſageſſe de celui qui les a conſtruits avec tant d'art, qu'ils ſemblent même agir avec art.

Il n'a pas voulu toutefois que nous fuſſions déçus par cette apparence de raiſonnement que nous voyons dans les animaux. Il a voulu, au contraire, que les animaux fuſſent des inſtrumens dont nous nous ſervons, & que cela même fût un jeu pour nous.

Nous domptons les animaux les plus forts, & venons à bout de ceux qu'on imagine les plus ruſés. Et il eſt bon de remarquer que les hommes les plus groſſiers, ſont ceux que nous employons à conduire les animaux, ce qui montre combien ils ſont au-deſſous du raiſonnement, puiſque le dernier degré de raiſonnement ſuffit pour les conduire comme on veut.

Une autre choſe nous fait voir encore combien les bêtes ſont loin de raiſonner. Car on n'en a jamais vu, qui fuſſent touchées de la beauté des objets qui ſe préſentent à leurs yeux, ni de la douceur des accords, ni des autres choſes ſemblables, qui conſiſtent en proportions & en meſures, c'eſt-à-dire, qu'elles n'ont pas même cette eſpèce de raiſonnement qui accompagne toujours en nous la ſenſation, & qui eſt le premier effet de la réflexion.

Qui conſidérera toutes ces choſes, s'apercevra

aiſément que c'eſt l'effet d'une ignorance groſſière, ou de peu de réflexion, de confondre les animaux avec l'homme, ou de croire qu'ils ne diffèrent que du plus ou moins, car on doit avoir aperçu combien il y a d'objets, dont les animaux ne peuvent être touchés, & qu'il n'y en a aucun, dont on puiſſe juger vraiſemblablement qu'ils entendent la nature, & les convenances.

XII. Réponſe à l'objection tirée de la reſſemblance des organes.

Et quand on croit pouvoir prouver la reſſemblance du principe intérieur par celle des organes, on ſe trompe doublement. Premièrement, en ce qu'on croit l'intelligence abſolument attachée aux organes corporels, ce que nous avons vu être très-faux. Et le principe dont ſe ſervent les défenſeurs des animaux, devroit leur faire tirer une conſéquence oppoſée à celle qu'ils tirent. Car s'ils ſoutiennent d'un côté que les organes ſont communs entre les hommes & les bêtes, comme d'ailleurs il eſt clair que les hommes entendent des objets, dont on ne peut pas même ſoupçonner que les animaux ayent la moindre lumière, il faudroit conclure néceſſairement que l'intelligence de ces objets, n'eſt point attachée aux organes, & qu'elle dépend d'un autre principe.

Mais ſecondement, on ſe trompe quand on aſſure qu'il n'y a point de différence d'organe entre les hommes & les animaux. Car les organes ne conſiſtent pas dans cette maſſe groſſière que nous voyons, & que nous touchons. Ils dépendent de l'arrangement des parties délicates & imperceptibles, dont on aperçoit quelque choſe en y regardant de près, mais dont toute la fineſſe ne peut être ſentie que par l'eſprit.

Or perſonne ne peut ſavoir juſques où va dans le cerveau, cette délicateſſe d'organes. On dit ſeulement que l'homme à proportion de ſa gran-

deur, contient dans ſa tête, ſans comparaiſon, plus de cervelle qu'aucun animal, quel qu'il ſoit.

Et nous pouvons juger de la délicateſſe des parties de notre cerveau par celle de notre langue. Car la langue de la plupart des animaux, quelque ſemblable qu'elle paroiſſe à la nôtre dans ſa maſſe extérieure, eſt incapable d'articulation. Et pour faire que la nôtre puiſſe articuler diſtinctement tant de ſons divers, il eſt aiſé de juger de combien de muſcles délicats elle a dû être compoſée.

Maintenant il eſt certain, que l'organiſation du cerveau doit être d'autant plus délicate, qu'il y a ſans comparaiſon plus d'objets, dont il peut recevoir les impreſſions, qu'il n'y a de ſons que la langue puiſſe articuler.

Mais au fond, c'eſt une méchante preuve de raiſonnement que celle qu'on tire des organes, puiſque nous avons vu ſi clairement, combien il eſt impoſſible que le raiſonnement y ſoit attaché, & aſſujetti de lui-même.

Ce qui fait raiſonner l'homme, n'eſt pas l'arrangement des organes, c'eſt un rayon & une image de l'Eſprit divin; c'eſt une impreſſion, non point des objets, mais des vérités éternelles, qui réſident en Dieu comme dans leur ſource; de ſorte que de vouloir voir les marques du raiſonnement dans les organes, c'eſt chercher à mettre tout l'eſprit dans le corps.

Et il n'y a rien aſſurément de plus mauvais ſens, que de conclure, qu'à cauſe que Dieu nous a donné un corps ſemblable aux animaux, il ne nous a rien donné de meilleur qu'à eux. Car ſous les mêmes apparences, il a pu cacher divers tréſors, & ainſi il en faut croire autre choſe que les apparences.

Ce n'eſt pas en effet par la nature, ou par l'arrangement de nos organes, que nous connoiſſons notre raiſonnement. Nous le connoiſſons par expérience, en ce que nous nous ſentons capables de réflexion : nous connoiſſons un pareil talent dans les hommes nos ſemblables, parce que nous voyons par mille preuves, & ſur-tout par le langage, qu'ils penſent & qu'ils réfléchiſſent comme nous ; & comme nous n'apercevons dans les animaux aucune marque de réflexion, nous devons conclure, qu'il n'y a en eux aucune étincelle de raiſonnement.

Je ne veux point ici exagérer ce que la figure humaine a de ſingulier, de noble, de grand, d'adroit & de commode au-deſſus de tous les animaux, ceux qui l'étudieront, le découvriront aiſément, & ce n'eſt pas cette différence de l'homme d'avec la bête, que j'ai eu deſſein d'expliquer.

XIII. Ce que c'eſt que l'inſtinct qu'on attribue ordinairement aux animaux. Deux opinions ſur ce point.

Mais après avoir prouvé que les bêtes n'agiſſent point par raiſonnement, examinons par quel principe on doit croire qu'elles agiſſent. Car il faut bien que Dieu ait mis quelque choſe en elles, pour les faire agir convenablement comme elles font, & pour les pouſſer aux fins auxquelles il les a deſtinées. Cela s'appelle ordinairement Inſtinct. Mais comme il n'eſt pas bon de s'accoutumer à dire des mots qu'on n'entende pas, il faut voir ce qu'on peut entendre par celui-ci.

Le mot d'Inſtinct en général, ſignifie impulſion. Il eſt oppoſé à choix, & on a raiſon de dire que les animaux agiſſent par impulſion plutôt que par choix.

Mais qu'eſt-ce que cette impulſion & cet inſtinct ? Il y a ſur cela deux opinions qu'il eſt bon de rapporter en peu de paroles.

La première veut que l'inſtinct des animaux ſoit

un ſentiment. La ſeconde n'y reconnoît autre choſe qu'un mouvement ſemblable à celui des horloges, & autres machines.

Ce dernier ſentiment eſt preſque né dans nos jours. Car quoique Diogene le Cynique eût dit, au rapport de Plutarque, que les bêtes ne ſentoient pas à cauſe de la groſſiéreté de leurs organes, il n'avoit point eu de Sectateurs. Du temps de nos Pères, un Médecin Eſpagnol a enſeigné la même Doctrine au ſiècle paſſé, ſans être ſuivi, à ce qu'il paroît, de qui que ce ſoit. Mais depuis peu, Deſcartes a donné un peu plus de vogue à cette opinion, qu'il a auſſi expliquée par de meilleurs principes que tous les autres.

Gomeſius Percira, dans l'ouvrage intitulé du nom de ſon père & de ſa mère, *Antonia Marguerita.*

La première opinion qui donne le ſentiment pour inſtinct, remarque, 1°. que notre ame a deux parties, la ſenſitive & la raiſonnable. Elle remarque, 2°. que puiſque ces deux parties ont en nous des opérations ſi diſtinctes, on peut les ſéparer entièrement, c'eſt-à-dire, que comme on comprend qu'il y a des ſubſtances purement intelligentes, comme ſont les Anges, il y en aura de purement ſenſitives, comme ſont les bêtes.

Ils y mettent donc tout ce qu'il y a en nous qui ne raiſonne pas, c'eſt-à-dire, non-ſeulement le corps & les organes, mais encore les ſenſations, les imaginations, les paſſions, enfin tout ce qui ſuit les diſpoſitions corporelles, & qui eſt dominé par les objets.

Mais comme nos imaginations & nos paſſions ont ſouvent beaucoup de raiſonnement mêlé, ils retranchent tout cela aux bêtes, & en un mot, ils n'y mettent que ce qui ſe peut faire ſans réflexion.

Il eſt maintenant aiſé de déterminer ce qui s'appelle inſtinct dans cette opinion, car en donnant

ux bêtes tout ce qu'il y a en nous de ſenſitif, on leur donne par conſéquent le plaiſir & la douleur, les appétits ou les averſions qui les ſuivent, car tout cela ne dépend point du raiſonnement.

L'inſtinct des animaux ne ſera donc autre choſe que le plaiſir & la douleur, que la nature aura attachés en eux comme en nous, à certains objets, & aux impreſſions qu'ils font dans le corps.

Et il ſemble que le Poëte ait voulu expliquer cela, lorſque parlant des abeilles, il dit qu'elles ont ſoin de leurs petits, touchées par une certaine douceur.

Ce ſera donc par le plaiſir & par la douleur, que Dieu pouſſera & incitera les animaux aux fins qu'il s'eſt propoſées. Car à ces deux ſenſations ſont jointes naturellement les appétits convenables.

A ces appétits ſeront jointes par un ordre de la nature, les actions extérieures, comme s'approcher ou s'éloigner, & c'eſt ainſi, diſent-ils, que pouſſés par le ſentiment d'une douleur violente, nous retirons promptement, & avant toute réflexion, notre main du feu.

Et ſi la nature a pu attacher les mouvemens extérieurs du corps à la volonté raiſonnable, elle a pu auſſi les attacher à ces appétits brutaux, dont nous venons de parler.

Telle eſt la première opinion touchant l'inſtinct. Elle paroît d'autant plus vraiſemblable, qu'en donnant aux animaux le ſentiment & ſes ſuites, elle ne leur donne rien, dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, & que d'ailleurs elle ſauve parfaitement la dignité de la nature humaine, en lui réſervant le raiſonnement.

Elle a pourtant ſes inconvéniens, comme toutes les opinions humaines. Le premier eſt, que la

ſenſation, par toutes les choſes qui ont été dites, & par beaucoup d'autres, ne peut pas être une affection des corps. On peut bien les ſubtiliſer, les rendre plus déliés, les réduire en vapeurs & en eſprits, par-là ils deviendront plus vîtes, plus mobiles, plus inſinuans, mais cela ne les fera pas ſentir.

Toute l'Ecole en eſt d'accord. Et auſſi en donnant la ſenſation aux animaux, elle leur donne une ame ſenſitive diſtincte du corps.

Cette ame n'a point d'étendue; autrement elle ne pourroit pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'Ecole le ſuppoſe.

Cette ame eſt indiviſible, ſelon Saint Thomas, toute dans le tout, & toute dans chaque partie. Toute l'Ecole le ſuit en cela, du moins à l'égard des animaux parfaits; car à l'égard des reptiles, & des inſectes, dont les parties ſéparées ne laiſſent pas de vivre, c'eſt une difficulté à part, ſur laquelle l'Ecole même eſt fort partagée, & qu'il ne s'agit pas ici de traiter.

Que ſi l'ame qu'on donne aux bêtes eſt diſtincte du corps, ſi elle eſt ſans étendue & indiviſible, il ſemble qu'on ne peut pas s'empêcher de la reconnoître pour ſpirituelle.

Et de là naît un autre inconvénient. Car ſi cette ame eſt diſtincte du corps, ſi elle a ſon Etre à part, la diſſolution du corps ne doit point la faire périr, & nous retombons par-là dans l'erreur des Platoniciens, qui mettoient toutes les ames immortelles, tant celles des hommes, que celles des animaux.

Voilà deux grands inconvéniens, & voici par où on en ſort.

Et premièrement, Saint Thomas & les autres Docteurs de l'Ecole, ne croient pas que l'ame ſoit

ſpirituelle préciſément, pour être diſtincte du corps, ou pour être indiviſible.

Pour cela, il faut entendre ce qu'on appelle proprement ſpirituel.

Spirituel, c'eſt immatériel. Et Saint Thomas appelle immatériel, ce qui, non-ſeulement n'eſt pas matière, mais qui de ſoi eſt indépendant de la matière.

Cela même, ſelon lui, eſt intellectuel. Il n'y a que l'intelligence, qui d'elle-même ſoit indépendante de la matière, & qui ne tienne à aucun organe corporel.

Il n'y a donc proprement en nous d'opération ſpirituelle, que l'opération intellectuelle. Les opérations ſenſitives ne s'appellent point de ce nom, parce qu'en effet nous les avons vues tout-à fait aſſujetties à la matière & au corps. Elles ſervent la partie ſpirituelle, mais elles ne ſont pas ſpirituelles, & aucun Auteur que je ſache, ne leur a donné ce nom.

Tous les Philoſophes, même les Payens, ont diſtingué en l'homme deux parties, l'une raiſonnable, qu'ils appellent *νους mens*, en notre Langue, eſprit, intelligence; l'autre qu'ils appellent ſenſitive & irraiſonnable.

Ce que les Philoſophes Payens ont appelé *νους mens*, partie raiſonnable & intelligente, c'eſt à quoi les SS. PP. ont donné le nom de ſpirituel: en ſorte que dans leur langage, nature ſpirituelle & nature intellectuelle, c'eſt la même choſe.

Ainſi le premier de tous les eſprits, c'eſt Dieu, ſouverainement intelligent.

La créature ſpirituelle eſt celle qui eſt faite à ſon image, qui eſt née pour entendre, & encore pour entendre Dieu ſelon ſa portée.

Tout ce qui n'eſt point intellectuel, n'eſt ni

l'image de Dieu, ni capable de Dieu. Dès-là il n'eſt pas ſpirituel.

De cette ſorte l'intellectuel & le ſpirituel, c'eſt la même choſe.

Notre langue s'eſt conformée à cette notion. Un eſprit, ſelon nous, eſt toujours quelque choſe d'intelligent, & nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de νους, & de *mens*, que celui d'eſprit.

En cela, nous ſuivons l'idée du mot d'eſprit & de ſpirituel qui nous eſt donnée dans l'Ecriture, où tout ce qui s'appelle eſprit, au ſens dont il s'agit, eſt intelligent, & où les ſeules opérations qui ſont nommées ſpirituelles, ſont les intellectuelles.

C'eſt en ce ſens que Saint Paul appelle Dieu, le Père de tous les eſprits, c'eſt-à-dire, de toutes les Créatures intellectuelles, capables de s'unir à lui.

Dieu eſt eſprit, dit Notre-Seigneur, *& ceux qui l'adorent doivent l'adorer en eſprit & en vérité :* c'eſt-à-dire, que cette ſuprême Intelligence, doit être adorée par l'intelligence.

Selon cette notion, les ſens n'appartiennent pas à l'eſprit.

Quand l'Apôtre diſtingue l'homme animal d'avec l'homme ſpirituel, il diſtingue celui qui agit par les ſens, d'avec celui qui agit par l'entendement, & s'unit à Dieu.

Quand le même Apôtre dit que la chair convoite contre l'eſprit, & l'eſprit contre la chair, il entend que la partie intelligente combat la partie ſenſitive, que l'eſprit capable de s'unir à Dieu, eſt combattu par le plaiſir ſenſible attaché aux diſpoſitions corporelles.

Le même Apôtre, en ſéparant les fruits de la

chair d'avec les fruits de l'esprit, par ceux-ci entend les vertus intellectuelles, & par ceux là entend les vices, qui nous attachent aux sens, & à leurs objets.

Et encore que parmi les fruits de la chair, il range beaucoup de vices qui semblent n'appartenir qu'à l'esprit, tels que sont l'orgueil & la jalousie, il faut remarquer que ces sentimens vicieux s'excitent principalement par les marques sensibles de préférence que nous désirons pour nous-mêmes, & que nous envions aux autres, ce qui donne lieu de les ranger parmi les vices, qui tirent leur origine des objets sensibles.

Il se voit donc que les sensations d'elles-mêmes, ne sont point partie de la nature spirituelle, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels, & aux dispositions corporelles.

Ainsi la spiritualité commence en l'homme, où la lumière de l'intelligence & de la réflexion commence à poindre, parce que c'est-là que l'ame commence à s'élever au-dessus du corps, & non-seulement à s'élever au-dessus, mais encore à le dominer, & à s'attacher à Dieu, c'est-à-dire, au plus spirituel, & au plus parfait de tous les objets.

Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paroît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur ame sera de même nature que leurs opérations, lesquelles en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles & corporelles, par leur assujettissement total aux dispositions du corps.

De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des sensations, & une ame qui en soit capable, interrogés si cette ame est un esprit, ou un corps,

répondront qu'elle n'eſt ni l'un ni l'autre. C'eſt une nature mitoyenne, qui n'eſt pas un corps, parce qu'elle n'eſt pas étendue en longueur, largeur & profondeur; qui n'eſt pas un eſprit, parce qu'elle eſt ſans intelligence, incapable de poſſéder Dieu, & d'être heureuſe.

Ils réſoudront par le même principe l'objection de l'immortalité. Car encore que l'ame des bêtes ſoit diſtincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puiſſe être conſervée ſéparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne ſoit totalement abſorbée par le corps & par la matière. Et il n'y a rien de plus injuſte, ni de plus abſurde aux Platoniciens, que d'avoir égalé l'ame des bêtes, où il n'y a rien qui ne ſoit dominé abſolument par le corps, à l'ame humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-deſſus de lui, qui le pouſſe juſques à ſa ruine pour contenter la raiſon, & qui s'élève juſques à la plus haute vérité, c'eſt-à-dire, juſques à Dieu même.

C'eſt ainſi que la première opinion ſort de deux inconvéniens que nous avons remarqués. Mais la ſeconde croit ſe tirer encore plus nettement d'affaire. Car elle n'eſt point en peine d'expliquer comment l'ame des animaux n'eſt, ni ſpirituelle, ni immortelle, puiſqu'elle ne leur donne pour toute ame que le ſang & les eſprits.

Elle dit donc que les mouvemens des animaux ne ſont point adminiſtrés par les ſenſations, & qu'il ſuffit pour les expliquer de ſuppoſer ſeulement l'organiſation des parties, l'impreſſion des objets ſur le cerveau, & la direction des eſprits, pour faire jouer les muſcles.

C'eſt en cela que conſiſte l'inſtinct ſelon cette opinion, & ce ne ſera autre choſe que cette force mouvante, par laquelle les muſcles ſont ébranlés & agités.

Au reſte, ceux qui ſuivent cette opinion, obſervent que les eſprits peuvent changer de nature par diverſes cauſes. Plus de bile mêlée dans le ſang, les rendra plus impétueux & plus vifs. Le mélange d'autres liqueurs les fera plus tempérés. Autres ſeront les eſprits d'un animal repu, autres ceux d'un animal affamé. Il y aura auſſi de la différence entre les eſprits d'un animal qui aura ſa vigueur entière, & ceux d'un animal déjà épuiſé & recru. Les eſprits pourront être plus ou moins abondans, plus ou moins vifs, plus groſſiers ou plus atténués, & ces Philoſophes prétendent qu'il n'en faut pas davantage pour expliquer tout ce qui ſe fait dans les animaux, & les différens états où ils ſe trouvent.

Avec ce raiſonnement, cette opinion juſqu'ici entre peu dans l'eſprit des hommes. Ceux qui la combattent, concluent de-là qu'elle eſt contraire au ſens commun; & ceux qui la défendent, répondent que peu de perſonnes prennent la peine de s'élever au-deſſus des préventions des ſens, & de l'enfance.

Il eſt aiſé de comprendre, par ce qui vient d'être dit, que ces derniers conviennent avec l'Ecole, non-ſeulement que le raiſonnement, mais encore que la ſenſation, ne peut jamais préciſément venir du corps, mais ils ne mettent la ſenſation, qu'où ils mettent le raiſonnement, parce que la ſenſation, qui d'elle-même ne connoît point la vérité, ſelon eux n'a aucun uſage que d'exciter la partie qui la connoît.

Et ils ſoutiennent que les ſenſations ne ſervent de rien à expliquer, ni à faire les mouvemens corporels, parce que loin de les cauſer, elles les ſuivent; en ſorte que pour bien raiſonner, il faut dire un tel mouvement eſt, donc telle ſenſation

s'enſuit, & non pas telle ſenſation eſt, donc tel mouvement s'enſuit.

Pour ce qui eſt de l'immortalité de l'ame humaine, elle n'a aucune difficulté ſelon leurs principes. Car dès-là qu'ils ont établi avec toute l'Ecole qu'elle eſt diſtincte du corps, parce qu'elle ſent, parce qu'elle entend, parce qu'elle veut, en un mot, parce qu'elle penſe, ils diſent qu'il n'y a plus qu'à conſidérer, que Dieu qui aime ſes ouvrages, conſerve généralement à chaque choſe l'Etre qu'il lui a une fois donné. Les corps peuvent bien être diſſous, leurs parcelles peuvent bien être ſéparées & jetées de-çà & de-là, mais pour cela ils ne ſont point anéantis. Si donc l'ame eſt une ſubſtance diſtincte du corps, par la même raiſon, ou à plus forte raiſon, Dieu lui conſervera ſon Etre, & n'ayant point de parties, elle doit ſubſiſter éternellement dans toute ſon intégrité.

XIV. Concluſion de ce Traité, où l'excellence de la nature humaine eſt de nouveau démontrée.

Voilà les deux opinions (*q*) que ſoutiennent, touchant les bêtes, ceux qui ont aperçu qu'on ne peut ſans abſurdité, ni leur donner du raiſonnement, ni faire ſentir la matière (*r*). Mais laiſſant à part les opinions, rappellons à notre mémoire les choſes que nous avons conſtamment trouvées & obſervées dans l'ame raiſonnable.

[*q*] On connoît l'ingénieux badinage du P. Bougeant, qui ſuppoſoit qu'une partie des eſprits réprouvés, a été logée dans le corps des animaux; & condamnée à les animer; par-là il éludoit également les difficultés des deux ſyſtèmes. Sa plaiſanterie un peu mondaine alarma les défenſeurs de la Religion, & lui attira une condamnation ſévère. Il s'eſt rétracté.

[*r*] Nous marchons encore entre ces deux écueils: & il y a grande apparence que nous n'éclaircirons jamais cette queſtion, non plus que tant d'autres qui ont fait dire à St. Paul: *mundum tradidit diſputationi*

Premièrement, outre les opérations ſenſitives, toutes engagées dans la chair, & dans la matière, nous y avons trouvé les opérations intellectuelles, ſi ſupérieures au corps, & ſi peu compriſes dans ſes diſpoſitions, qu'au contraire elles le dominent, le font obéir, le dévouent à la mort, & le ſacrifient.

Nous avons vu auſſi que, par notre entendement, nous apercevons des vérités éternelles, claires & inconteſtables. Nous ſavons qu'elles ſont toujours les mêmes, & nous ſommes toujours les mêmes à leur égard, toujours également ravis de leur beauté, & convaincus de leur certitude, marque que notre ame eſt faite pour les choſes qui ne changent pas, & qu'elle a en elle un fond, qui auſſi ne doit pas changer.

Car il faut ici obſerver que ces vérités éternelles ſont l'objet naturel de notre entendement. C'eſt par elles qu'il rapporte naturellement toutes les actions humaines à leur règle; tous les raiſonnemens aux premiers principes connus par eux-mêmes, comme éternels & invariables; tous les ouvrages de l'art & de la nature, toutes les figures, tous les mouvemens aux proportions cachés, qui en ſont la beauté & la force. Enfin, toutes choſes généralement aux décrets de la ſageſſe de Dieu, & à l'ordre immuable qui les fait aller en concours.

Que ſi ces vérités éternelles ſont l'objet naturel de l'entendement humain, par la convenance qui ſe trouve entre les objets & les puiſſances, on voit quelle eſt ſa nature, & qu'étant né conforme à des choſes qui ne changent point, il a en lui un principe de vie immortelle.

Et parmi ces vérités éternelles, qui ſont l'objet naturel de l'entendement, celle qu'il aperçoit

comme la première, en laquelle toutes les autres subsistent & se réunissent, c'est qu'il y a un premier Etre qui entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu'il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre Loi, dont la vérité est notre vie.

Nous savons qu'il n'y a rien de plus impossible que le contraire de ces vérités, & qu'on ne peut jamais supposer, sans avoir le sens renversé, ou que ce premier Etre ne soit pas, ou qu'il puisse changer, ou qu'il puisse y avoir une créature intelligente, qui ne soit pas faite pour entendre, & pour aimer ce principe de son Etre.

C'est par-là que nous avons vu que la nature de l'ame est d'être formée à l'image de son Auteur, & cette conformité nous y fait entendre un principe divin & immortel.

Car s'il y a quelque chose parmi les créatures, qui mérite de durer éternellement, c'est sans doute la connoissance & l'amour de Dieu, & ce qui est né pour exercer ces divines opérations.

Quiconque les exerce, les voit si justes & si parfaites, qu'il voudroit les exercer à jamais, & nous avons dans cet exercice l'idée d'une vie éternelle & bienheureuse.

Les histoires anciennes & modernes font foi que cette idée de vie immortelle, se trouve confusément dans toutes les Nations qui ne sont pas tout à fait brutes; mais ceux qui connoissent Dieu, l'ont très-claire & très-distincte. Car ils voient que la créature raisonnable peut vivre éternellement heureuse, en admirant les grandeurs de Dieu, les conseils de sa sagesse, & la beauté de ses ouvrages.

Et nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparoît, & que contemplant la nature, nous admirons la sa-

gesse,

geſſe, qui a tout fait dans un ſi bel ordre.

Là nous goûtons un plaiſir ſi pur, que tout autre plaiſir ne nous paroît rien à comparaiſon. C'eſt ce plaiſir qui a tranſporté les Philoſophes, & qui leur a fait ſouhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés ſenſuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaiſir de goûter la vérité toute pure.

Qui voit Pithagore, ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle, avec le carré de ſa baſe, ſacrifier une Hécatombe en action de grâces: qui voit Archimede, attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire & le manger: qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau & le bon; premièrement, dans les arts; ſecondement, dans la nature; & enfin, dans leur ſource, & dans leur principe, qui eſt Dieu: qui voit Ariſtote louer ces heureux momens, où l'ame n'eſt poſſédée que de l'intelligence de la vérité, & juger une telle vie ſeule digne d'être éternelle, & d'être la vie de Dieu; mais qui voit les Saints, tellement ravis de ce divin exercice, de connoître, d'aimer & de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, & qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les déſirs ſenſuels: qui voit, dis-je, toutes ces choſes, reconnoît dans les opérations intellectuelles, un principe & un exercice de vie éternellement heureuſe.

Et le déſir d'une telle vie s'élève & ſe fortifie d'autant plus en nous, que nous mépriſons davantage la vie ſenſuelle, & que nous cultivons avec plus de ſoin la vie de l'intelligence.

Et l'ame qui entend cette vie, & qui la déſire, ne peut comprendre que Dieu qui lui a donné cette idée, & lui a inſpiré ce déſir, l'ait fait pour une autre fin.

Et il ne faut pas s'imaginer qu'elle perde cette vie en perdant son corps, car nous avons vu que les opérations intellectuelles, ne sont pas à la manière des sensations attachées à des organes corporels. Et encore que par la correspondance qui se doit trouver entre toutes les opérations de l'ame, l'entendement se serve des sens, & des images sensibles, ce n'est pas en se tournant de ce côté-là qu'il se remplit de la vérité, mais en se tournant vers la vérité éternelle.

Les sens n'apportent pas à l'ame la connoissance de la vérité, ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets : elle est sollicitée à chercher les causes, mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure, qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même.

Dieu donc est la vérité, d'elle-même toujours présente à tous les esprits, & la vraie source de l'intelligence. C'est de ce côté qu'elle voit le jour, c'est par-là qu'elle respire & qu'elle vit.

Ainsi, autant que Dieu restera à l'ame, (& de lui-même jamais il ne manque à ceux qu'il a faits pour lui, & sa lumière bienfaisante ne se retire jamais que de ceux qui s'en détournent volontairement), autant, dis-je, que Dieu restera à l'ame, autant vivra notre intelligence, & quoiqu'il arrive de nos sens & de notre corps, la vie de notre raison est en sureté.

Que s'il faut un corps à notre ame qui est née pour lui être unie, la Loi de la Providence veut que le plus digne l'emporte ; & Dieu rendra à l'ame son corps immortel, plutôt que de laisser l'ame, faute de corps, dans un état imparfait.

Mais réduisons ces raisonnemens en peu de paroles. L'ame née pour considérer ces vérités immuables, & Dieu, où se réunit toute vérité, par-là

ſe trouve conforme à ce qui eſt éternel.

En connoiſſant, & en aimant Dieu, elle exerce les opérations qui méritent le mieux de durer toujours.

Dans ces opérations, elle a l'idée d'une vie éternellement bienheureuſe, & elle en conçoit le déſir. Elle s'unit à Dieu, qui eſt le vrai principe de l'intelligence, & ne craint point de le perdre, en perdant le corps, d'autant plus que ſa ſageſſe éternelle, qui fait ſervir le moindre au plus digne, ſi l'ame a beſoin d'un corps, pour vivre dans ſa naturelle perfection, lui rendra plutôt le ſien, que de laiſſer défaillir ſon intelligence par ce manquement.

C'eſt ainſi que l'ame connoît qu'elle eſt née pour être heureuſe à jamais, & auſſi que renonçant à ce bonheur éternel, un malheur éternel ſera ſon ſupplice.

Il n'y a donc plus de néant pour elle, depuis que ſon Auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de ſa vérité & de ſa bonté. Car, comme qui s'attache à cette vérité, & à cette bonté, mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice, & de le voir durer éternellement, celui auſſi qui s'en prive & qui s'en éloigne, mérite de voir durer dans l'éternité la peine de ſa défection.

Ces raiſons ſont ſolides & inébranlables à qui les ſait pénétrer; mais le Chrétien a d'autres raiſons qui ſont le vrai fondement de ſon eſpérance, c'eſt la parole de Dieu, & ſes promeſſes immuables. Il promet la vie éternelle à ceux qui le ſervent, & condamne les rebelles à un ſupplice éternel. Il eſt fidelle à ſa parole, & ne change point; & comme il a accompli aux yeux de toute la Terre, ce qu'il a promis de ſon Fils & de ſon Egliſe, l'accompliſſement de ſes promeſſes nous aſſure la vérité de celle de la vie future.

Vivons donc dans cette attente, paſſons dans le Monde ſans nous y attacher. Ne regardons pas ce qui ſe voit, mais ce qui ne ſe voit pas, parce que, comme dit l'Apôtre, ce qui ſe voit eſt paſſager, & ce qui ne ſe voit pas, dure toujours.

TRAITÉ

DU

LIBRE-ARBITRE.

TRAITÉ
DU
LIBRE ARBITRE.

CHAPITRE PREMIER.

Définition de la Liberté dont il s'agit. Différence entre ce qui eſt permis, ce qui eſt volontaire, & ce qui eſt libre.

NOus appellons quelquefois libre ce qui eſt permis par les Lois; mais la notion de liberté s'étend encore plus loin, puiſqu'il ne nous arrive que trop, de faire même beaucoup de choſes que les Lois, ni la raiſon, ne permettent pas.

On appelle encore faire librement, ce qu'on fait volontairement, & ſans contrainte. Ainſi nous voulons tous être heureux, & ne pouvons pas vouloir le contraire; mais comme nous le voulons ſans peine & ſans violence, on peut dire en un certain ſens, que nous le voulons librement. Car on prend ſouvent pour la même choſe, liberté & volonté, volontaire & libre. *Liberè*, d'où vient *libertas*, ſemble vouloir dire la même choſe que *velle*, d'où vient *voluntas*; & on peut confondre en ce ſens la liberté & la volonté: ce qu'on fait *libentiſſimè* avec ce qu'on fait *liberrimè*.

On ne doute point de la liberté en ces deux sens. On convient qu'il y a des choses permises, & en ce sens libres; comme il y a des choses commandées, & en cela nécessaires. On est aussi d'accord qu'on veut quelque chose, & on ne doute non plus de sa volonté, que de son Etre. La question est de savoir, s'il y a des choses qui soient tellement en notre pouvoir, & en la liberté de notre choix, que nous puissions ou les choisir, ou ne les choisir pas.

CHAPITRE II.

Que cette Liberté est dans l'Homme; & que nous connoissons cela naturellement.

JE dis que la liberté, ou le Libre-Arbitre considéré en ce sens, est certainement en nous, & que cette liberté nous est évidente :

1°. Par l'évidence du sentiment, & de l'expérience.

2°. Par l'évidence du raisonnement.

3°. Par l'évidence de la révélation; c'est-à-dire, parce que Dieu nous l'a clairement révélé dans son Ecriture.

Quant à l'évidence du sentiment : que chacun de nous s'écoute, & se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux, & la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux : & nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même nous délibérons, & nous consultons en nous-mêmes,

ſi nous irons à la promenade, ou non; & nous réſolvons comme il nous plaît, ou l'un, ou l'autre: mais nous ne mettons jamais en délibération, ſi nous voudrons être heureux ou non: ce qui montre que comme nous ſentons que nous ſommes néceſſairement déterminés par notre nature même à déſirer d'être heureux; nous ſentons auſſi que nous ſommes libres à choiſir les moyens de l'être.

Mais parce que dans les délibérations importantes, il y a toujours quelque raiſon qui nous détermine, & qu'on peut croire que cette raiſon fait dans notre volonté une néceſſité ſecrète, dont notre ame ne s'aperçoit pas; pour ſentir évidemment notre liberté, il en faut faire l'épreuve dans les choſes où il n'y a aucune raiſon qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre. Je ſens, par exemple, que levant ma main, je puis ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir lui donner du mouvement; & que me réſolvant à la mouvoir, je puis ou la mouvoir à droite, ou à gauche avec une égale facilité: car la nature a tellement diſpoſé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de peine, ni plus de plaiſir à l'une de ces actions, qu'à l'autre; de ſorte que plus je conſidère ſérieuſement & profondément ce qui me porte à celui-là plutôt qu'à celui-ci; plus je reſſens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, ſans que je puiſſe trouver aucune autre raiſon de le faire.

Je ſais que quand j'aurai dans l'eſprit de prendre une choſe plutôt qu'une autre, la ſituation de cette choſe me fera diriger de ſon côté le mouvement de ma main: mais quand je n'ai aucun autre deſſein que celui de mouvoir ma main d'un certain côté, je ne trouve que ma ſeule volonté qui me porte à ce mouvement plutôt qu'à l'autre.

Il est vrai que remarquant en moi-même cette volonté qui me fait choisir un des mouvemens plutôt que l'autre, je ressens que je fais par-là une épreuve de ma liberté, où je trouve de l'agrément; & cet agrément peut être la cause qui me porte à me vouloir mettre en cet état. Mais premièrement, si j'ai du plaisir à éprouver & à goûter ma liberté, cela suppose que je la sens. Secondement, ce désir d'éprouver ma liberté, me porte bien à me mettre en état de prendre parti entre ces deux mouvemens; mais ne me détermine point à commencer plutôt par l'un que par l'autre; puisque j'éprouve également ma liberté, quel que soit celui des deux que je choisisse.

Ainsi j'ai trouvé en moi-même une action, où n'étant attiré par aucun plaisir, ni troublé par aucune passion, ni embarrassé d'aucune peine que je trouve en l'un des partis plutôt qu'en l'autre, je puis connoître distinctement, sur-tout y pensant comme je fais, tous les motifs qui me portent à agir de cette façon, plutôt que de la contraire. Que si, plus je recherche en moi-même la raison qui me détermine, plus je sens que je n'en ai aucune autre que ma seule volonté; je sens par-là clairement ma liberté, qui consiste uniquement dans un tel choix.

C'est ce qui me fait comprendre que je suis fait à l'image de Dieu; parce que n'y ayant rien dans la matière qui le détermine à la mouvoir plutôt qu'à la laisser en repos, ou à la mouvoir d'un côté plutôt que d'un autre: il n'y a aucune raison d'un si grand effet, que la seule volonté, par où il me paroît souverainement libre.

C'est ce qui fait voir en passant que cette liberté dont nous parlons, qui consiste à pouvoir faire, ou ne faire pas, ne procède précisément ni d'irrésolution, ni d'incertitude, ni d'aucune autre

imperfection : mais ſuppoſe que celui qui l'a au ſouverain degré de perfection, eſt ſouverainement indépendant de ſon objet, & a ſur lui une pleine ſupériorité.

C'eſt par-là que nous connoiſſons que Dieu eſt parfaitement libre en tout ce qu'il fait au-dehors, corporel ou ſpirituel, ſenſible ou intelligible ; & qu'il l'eſt en particulier à l'égard de l'impreſſion du mouvement qu'il peut donner à la matière. Mais tel qu'il eſt à l'égard de toute la matière, & de tout ſon mouvement, tel a-t-il voulu que je fuſſe à l'égard de cette petite partie de la matière & du mouvement qu'il a mis dans la dépendance de ma volonté. Car je puis avec une égale facilité faire un tel mouvement, ou ne le pas faire : mais comme l'un de ces mouvemens n'eſt pas en ſoi meilleur que l'autre, ni n'eſt pas auſſi meilleur pour moi en l'état où je viens de me conſidérer ; je vois par-là qu'on ſe trompe, quand on cherche dans la matière un certain bien qui détermine Dieu à l'arranger, ou à la mouvoir en un ſens plutôt qu'en un autre. Car le bien de Dieu, c'eſt lui-même ; & tout le bien qui eſt hors de lui, vient de lui ſeul : de ſorte que, quand on dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de mieux, ce n'eſt pas qu'il y ait un mieux dans les choſes qui précèdent en quelque ſorte ſa volonté, & qui l'attirent : mais c'eſt que tout ce qu'il veut par-là devient le meilleur, à cauſe que ſa volonté eſt cauſe de tout le bien, & de tout le mieux qui ſe trouve dans la créature.

J'ai donc un ſentiment clair de ma liberté, qui ſert à me faire entendre la ſouveraine liberté de Dieu, & comme il m'a fait à ſon image.

Au reſte, ayant une fois trouvé en moi-même, & dans une ſeule de mes actions, ce principe de liberté ; je conclus qu'il ſe trouve dans toutes les

actions, même dans celles où je ſuis plus paſſionné ; quoique la paſſion qui me trouble ne me permette pas peut-être de l'y apercevoir d'abord ſi clairement.

Auſſi vois-je que tous les hommes ſentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots & des façons de parler très-claires, & très-préciſes pour l'expliquer : tous diſtinguent ce qui eſt en nous, ce qui eſt en notre pouvoir, ce qui eſt remis à notre choix, d'avec ce qui ne l'eſt pas ; & ceux qui nient la liberté, ne diſent point qu'ils n'entendent pas ces mots, mais ils diſent que la choſe qu'on veut ſignifier par-là n'exiſte pas.

C'eſt ſur cela que je fonde l'évidence du raiſonnement qui nous démontre notre liberté. Car nous avons une idée très-claire, & une notion très-diſtincte de la liberté dont nous parlons : d'où il s'enſuit que cette notion eſt très-véritable, & par conſéquent que la choſe qu'elle repréſente eſt très-certaine. Et nous n'avons pas ſeulement l'idée de la ſouveraine liberté de Dieu : qui conſiſte en ſon indépendance abſolue ; mais encore d'une liberté qui ne peut convenir qu'à la créature ; puiſque nous connoiſſons clairement que nous pouvons choiſir ſi mal, que nous commettrons une faute : ce qui ne peut convenir qu'à la créature. Il n'y a perſonne qui ne conçoive qu'il feroit un crime exécrable d'ôter la vie à ſon bienfaiteur, & encore plus à ſon propre Père. Tous les jours nous reconnoiſſons en nous-mêmes, que nous faiſons quelque faute, dont nous avons de la douleur : & quiconque y voudra penſer de bonne foi, verra clairement qu'il met grande différence entre la douleur que lui cauſe une colique, ou la fâcherie qui lui donne quelque perte de ſes biens, & quelque défaut naturel de ſa perſonne ; & cette autre ſorte de douleur qu'on appelle ſe repentir,

Car cette dernière eſpèce de douleur nous vient de l'idée d'un mal qui n'eſt pas inévitable, & qui ne nous arrive que par notre faute ; ce qui nous fait entendre que nous ſommes libres à nous déterminer d'un côté plutôt que d'un autre ; & que ſi nous prenons un mauvais parti, nous devons nous l'imputer à nous-mêmes.

Il n'y a perſonne qui ne remarque la différence qu'il y a entre l'averſion que nous avons pour certains défauts naturels des hommes, & le blâme que nous donnons à leurs mauvaiſes actions. On voit auſſi que c'eſt autre choſe de priſer un homme comme bien compoſé, que de louer une action humaine comme bien faite : car le premier peut convenir à une pierrerie, & à un animal, auſſi-bien qu'à un homme ; & le ſecond ne peut convenir qu'à celui qu'on reconnoît libre ; qui ſe peut par-là rendre digne & de blâme & de louange, en uſant bien ou mal de la liberté.

On remarque auſſi facilement qu'il y a de la différence entre frapper un cheval qui a fait un faux pas, parce que l'expérience fait voir que cela ſert à le redreſſer ; & à châtier un homme qui a failli, parce qu'on veut lui faire connoître ſa faute pour le corriger, ou ſe ſervir de lui pour donner exemple aux autres ; & quoique les hommes groſſiers frappent quelquefois un cheval avec un ſentiment à-peu-près ſemblable à celui qu'ils ont en frappant leur Valet ; il n'y a perſonne qui penſant ſérieuſement à ce qu'il fait, puiſſe attribuer une faute, ou un crime à un autre qu'à celui à qui il attribue une liberté.

Outre cela, l'obligation que nous croyons tous avoir de conſulter en nous-mêmes, ſi nous ferons une choſe plutôt que l'autre, nous eſt une preuve certaine de la liberté de notre choix. Car nous ne conſultons point ſur les choſes que nous croyons

néceſſaires : comme, par exemple, ſi nous aurons un jour à mourir ; en cela nous nous laiſſons entraîner au cours naturel & inévitable des choſes : & nous en uſerions de même à l'égard de tous les objets qui ſe préſentent, ſi nous ne connoiſſions diſtinctement qu'il y a des choſes à quoi nous devons aviſer, parce que nous y devons agir, & nous y déterminer par notre choix. De-là je conclus que nous ſommes libres à l'égard de tous les ſujets ſur leſquels nous pouvons douter & délibérer. C'eſt pourquoi nous ſommes libres, même à l'égard du bien véritable qui eſt la vertu ; parce que, quelque bien que nous y voyions ſelon la raiſon, nous ne ſentons pas toujours un plaiſir actuel en la ſuivant ; & que par conſéquent toute l'idée que nous avons du bien ne s'y trouve pas : de ſorte que nous ne pouvons être néceſſairement & abſolument déterminés à aimer un certain objet, ſi le bien eſſentiel qui eſt Dieu ne nous paroît en lui-même.

En ce cas ſeulement, nous ceſſerons de conſulter & de choiſir : mais à l'égard de tous les biens particuliers, & même du bien ſuprême connu imparfaitement, comme nous le connoiſſons en cette vie ; nous avons la liberté de notre choix : & jamais nous ne la perdrons, tant que nous ſerons en état de balancer un bien avec l'autre, parce que notre volonté trouvant par-tout une idée de ſon objet, c'eſt-à-dire, la raiſon du bien, aura toujours à choiſir entre les uns & les autres, ſans que ſon objet la puiſſe déterminer tout ſeul.

Ainſi nous avons des idées très-claires, non-ſeulement de notre liberté, mais encore de toutes les choſes qui la doivent ſuivre. Car non-ſeulement nous entendons ce que c'eſt que choiſir librement : mais nous entendons encore que celui qui peut choiſir, s'il ne voit pas tout d'abord, doit déli-

bérer, & qu'il fait mal s'il ne délibère; & qu'il fait encore plus mal, ſi après avoir conſulté, il prend un mauvais parti, & que par-là il mérite & le blâme, & le châtiment : comme au contraire il mérite, s'il uſe bien de ſa liberté, & la louange & la récompenſe de ſon bon choix. Par conſéquent nous avons des idées très-claires de pluſieurs choſes, qui ne peuvent convenir qu'à un Etre libre : & il y en a parmi celles-là que nous ne pouvons attribuer qu'à un Etre capable de faillir : & nous trouvons tout cela ſi clairement en nous-mêmes, que nous ne pouvons non plus douter de notre liberté, que de notre Etre.

Nous voyons donc l'exiſtence de la liberté : en ce qu'il faut admettre néceſſairement qu'il y a des Etres connoiſſans qui ne peuvent être préciſément déterminés par leurs objets : mais qui doivent s'y porter par leur propre choix. Nous trouvons en même temps que le premier Libre, c'eſt Dieu, parce qu'il poſsède en lui-même tout ſon bien; & n'ayant beſoin d'aucun des Etres qu'il fait; il n'eſt porté à les faire, ni à faire qu'ils ſoient de telle façon, que par la ſeule volonté indépendante. Et nous trouvons en ſecond lieu que nous ſommes libres auſſi : parce que les objets qui nous ſont propoſés, ne nous emportent pas tous ſeuls par eux-mêmes; & que nous demeurerions à leur égard ſans action, ſi nous ne pouvions choiſir.

Nous trouvons encore que ce premier Libre ne peut jamais ni aimer, ni faire autre choſe que ce qui eſt un bien véritable : parce qu'il eſt lui-même par ſon eſſence le bien eſſentiel, qui influe le bien dans tout ce qu'il fait. Et nous trouvons au contraire que tous les Etres libres qu'il fait, pouvant n'être pas, ſont capables de faillir; parce qu'étant ſortis du néant, ils peuvent auſſi s'éloigner de la perfection de leur Etre. De ſorte que toute créature

ſortie des mains de Dieu, peut faire bien & mal; juſqu'à ce que Dieu l'ayant menée par la claire viſion de ſon Eſſence, à la ſource même du bien; elle ſoit ſi bien poſſédée d'un tel objet, qu'elle ne puiſſe plus déſormais s'en éloigner.

Ainſi nous avons connu notre liberté & par une expérience certaine, & par un raiſonnement invincible. Il ne reſte plus qu'à y ajouter l'évidence de la Révélation divine : à laquelle ne déſirant pas m'attacher, quant à préſent, je me contenterai de dire, que cette perſuaſion de notre liberté étant commune à tout le genre humain, l'Ecriture bien loin de reprendre un ſentiment ſi univerſel, ſe ſert au contraire de toutes les expreſſions par leſquelles les hommes ont accoutumé d'exprimer & leur liberté, & toutes ſes ſuites; & en parle, non de la manière dont elle uſe en nous obligeant de croire les Myſtères qui nous ſont cachés; mais toujours comme d'une choſe que nous ſentons en nous-mêmes; auſſi-bien que nos raiſonnemens & nos penſées.

CHAPITRE III.

Que nous connoiſſons naturellement que Dieu gouverne notre liberté, & ordonne de nos actions.

SUR cela il s'élève une ſeconde queſtion, ſavoir, ſi nous devons croire, ſelon la raiſon naturelle, que Dieu ordonne de nos actions, & gouverne notre liberté, en la conduiſant certainement aux fins qu'il s'eſt propoſées, ou s'il faut penſer au contraire, que dès qu'il a fait une créature libre, il la laiſſe aller où elle veut; ſans prendre autre part

part en sa conduite, que de la récompenser, si elle fait bien; ou de la punir si elle fait mal.

Mais la notion que nous avons de Dieu résiste à ce dernier sentiment. Car nous concevons Dieu, comme un Etre qui sait tout, qui prévoit tout, qui pourvoit à tout, qui gouverne tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures, & à qui se doivent rapporter tous les événemens du monde. Que si les créatures libres ne sont pas compriſes dans cet ordre de la Providence Divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'Univers, c'est-à-dire, des créatures intelligentes. Il n'y a rien de plus absurde que de dire qu'il ne se mêle point du gouvernement des Peuples, de l'établissement ni de la ruine des Etats, comment ils sont gouvernés, par quels Princes, & par quelles Lois: toutes lesquelles choses s'exécutant par la liberté des hommes, si elle n'est en la main de Dieu, en sorte qu'il ait des moyens certains de la tourner où il lui plaît, il s'ensuit que Dieu n'a point de part en tous ces événemens, & que cette partie du monde est entièrement indépendante.

Il ne suffit pas de dire, que la créature libre est dépendante de Dieu; premièrement, en ce qu'elle est: 2°. en ce qu'elle est libre: 3°. en ce que, selon l'usage qu'elle fait de sa liberté, elle est heureuse ou malheureuse; car il ne faut pas seulement que quelques effets soient rapportés à la volonté de Dieu; mais comme elle est la cause universelle de tout ce qui est, il faut que tout ce qui est, en quelque manière qu'il soit, vienne de lui; & il faut par conséquent que l'usage de la liberté avec tous les effets qui en dépendent, soit compris dans l'ordre de sa Providence: autrement on établit une sorte d'indépendance dans la créature, & on y reconnoît un certain ordre dont Dieu n'est point première cause.

Et on ne ſauve point la ſouveraineté de Dieu, en diſant que c'eſt lui-même qui a voulu cette indépendance de la liberté humaine ; car il eſt de la nature d'une ſouveraineté auſſi univerſelle, & auſſi abſolue que celle de Dieu, que nulle partie de ce qui eſt ne lui puiſſe être ſouſtraite, ou exemptée, en quelque façon que ce ſoit, de ſa direction ; & avec la même raiſon qu'on dit que Dieu, ayant fait un certain genre de créatures, les laiſſe ſe gouverner elles-mêmes, ſans s'en mêler ; on pourroit dire encore que les ayant créées, il les laiſſe ſe conſerver ; ou qu'ayant fait la matière, il la laiſſe mouvoir, & arranger au gré de quelqu'autre.

Cette fauſſe imagination eſt détruite par la claire notion qu'on a de Dieu ; parce qu'elle nous fait connoître que, comme il ne ſe peut rien ôter de ce qui fait la perfection de l'Etre divin, il ne ſe peut auſſi rien ôter à la créature de ce qui fait la dépendance de l'Etre créé.

Mais ne pourroit-on pas dire, que cette dépendance de l'Etre créé ſe doit entendre ſeulement des choſes mêmes qui ſont, & non pas des modes ou des façons d'être ? Nullement : car les façons d'être, en ce qu'elles tiennent de l'Etre, puiſqu'en effet elles ſont à leur manière, doivent néceſſairement venir du premier Etre. Par exemple, qu'un corps ſoit d'une telle figure, & dans une telle ſituation, cela ſans doute appartient à l'Etre : car il eſt vrai qu'il eſt ainſi diſpoſé ; & cette diſpoſition étant en lui quelque choſe de véritable & de réel, elle doit avoir pour première cauſe la cauſe univerſelle de tout ce qui eſt. Et quand on dit que Dieu eſt la cauſe de tout ce qui eſt, s'il falloit reſtreindre la propoſition aux ſeules ſubſtances, ſans y comprendre les manières d'être, il faudroit dire qu'à la vérité les corps viennent de lui, mais non leurs mouvemens, ni leurs aſſem-

blages, ni leurs divers arrangemens, qui font néanmoins tout l'ordre du monde. Que s'il faut qu'il ſoit l'auteur de l'aſſemblage & de l'arrangement de certains corps qui ſont les aſtres & les élémens, comment peut-on penſer qu'il ne faille pas rapporter au même principe l'aſſemblage & l'arrangement qui ſe voit parmi les hommes, c'eſt-à-dire, leurs ſociétés, leurs républiques, & leur mutuelle dépendance, où conſiſte tout l'ordre des choſes humaines ? Ainſi la raiſon fait voir que non-ſeulement tout Etre ſubſiſtant, mais tout l'ordre des Etres ſubſiſtans, doit venir de Dieu ; & à plus forte raiſon que l'ordre des choſes humaines doit ſortir de-là : puiſque les créatures libres, étant ſans aucun doute la plus noble portion de l'Univers, elles ſont par conſéquent les plus dignes que Dieu les gouverne.

En effet tout homme qui reconnoîtra qu'il y a un Dieu infiniment bon, reconnoîtra en même temps, que les lois, la paix publique, la bonne conduite, & le bon ordre des choſes humaines doivent venir de ce principe. Car comme parmi les hommes il n'y a rien de meilleur que ces choſes, il n'y a rien par conſéquent qui marque mieux la main de celui qui eſt le bien par excellence. Puis donc que toutes ces choſes s'établiſſent par la volonté des hommes, & qu'elles ſont le ſujet ordinaire ſur lequel ils exercent leur liberté ; ſi on n'avoue que Dieu la dirige à la fin qu'il lui plaît, on ſera forcé de dire qu'en même temps qu'il nous a fait libres, il s'eſt ôté le moyen de faire de ſi grands biens au genre humain ; & que loin qu'il faille penſer que des choſes ſi excellentes puiſſent être appelées des bienfaits divins, on doit penſer au contraire, qu'il n'eſt pas poſſible que Dieu nous les donne.

Car ce n'eſt pas les donner d'une manière digne

de lui, que de ne pouvoir pas s'assurer qu'elles seront quand il voudra : il faut donc qu'il soit assuré qu'en les voulant donner aux Peuples & aux Nations, il saura faire servir à ses volontés les hommes par qui il les veut donner ; & par conséquent que leur liberté sera conduite certainement à l'effet qu'il en prétend : puisque ce n'est pas dans le projet, mais dans l'effet même que consiste le bien de toutes ces choses.

Ce seroit une mauvaise réponse de dire, que Dieu pourroit s'assurer des hommes en leur ôtant la liberté qu'il leur a donnée ; car c'est le faire contraire à lui-même, que de dire qu'il ait mis en l'homme, quand il l'a fait libre, un obstacle éternel à ses desseins, & un obstacle si grand, qu'il n'aura aucun moyen de le vaincre, qu'en détruisant ses premiers conseils, & en retirant ses premiers dons. Joint que, si on ôte aux hommes leur liberté dans les choses dont nous venons de parler, qui en font l'exercice le plus naturel, elle ne trouvera désormais aucune place dans la vie humaine ; & les expériences que nous en faisons seront toutes vaines : ce qui nous a paru insoutenable.

Que si tant de bons effets qui s'accomplissent par la liberté des hommes, se rapportent toutefois si visiblement à la volonté de Dieu ; il faut croire que tout l'ordre des choses humaines est compris dans celui des Décrets divins. Et loin de s'imaginer que Dieu ait donné la liberté aux créatures raisonnables pour les mettre hors de sa main ; on doit juger au contraire, qu'en créant la liberté même, il s'est réservé des moyens certains pour la conduire où il lui plaît.

Autrement on lui ôte ce que personne de ceux qui le connoissent tant soit peu, ne lui veut ôter ; car personne sans doute ne lui veut ôter les châti-

mens & les récompenſes, ou des Peuples entiers, ou des Particuliers; & cependant ces choſes s'exerçant, ou s'exécutant ordinairement ſur les hommes par les hommes mêmes, on les ôte clairement à Dieu; à moins qu'on ne laiſſe en ſa main la liberté de l'homme, pour l'attirer où il veut, par les moyens qui lui ſont connus.

Bien plus, ſans cela on ôte à Dieu la preſcience des choſes humaines. En effet, ſi on reconnoît que Dieu ayant des moyens certains de s'aſſurer des volontés libres, réſout à quoi il les veut porter; on n'a point de peine à entendre ſa preſcience éternelle, puiſqu'on ne peut douter qu'il ne connoiſſe & ce qu'il veut dès l'éternité, & ce qu'il doit faire dans le temps. C'eſt la raiſon que rend Saint Auguſtin de la preſcience divine: *Novit procul dubio quæ fuerat ipſe facturus.* Mais ſi on ſuppoſe au contraire, que Dieu attend ſimplement quel ſera l'événement des choſes humaines, ſans s'en mêler; on ne ſait plus où il les peut voir dès l'éternité: puiſqu'elles ne ſont encore ni en elles-mêmes, ni dans la volonté des hommes; & encore moins dans la volonté divine, dans les Décrets de laquelle on ne veut pas qu'elles ſoient compriſes. Et pour démontrer cette vérité par un principe eſſentiel à la Nature divine, je dis qu'étant impoſſible que Dieu emprunte rien du dehors, il ne peut avoir beſoin que de lui-même, pour connoître tout ce qu'il connoît. D'où il s'enſuit qu'il faut qu'il voie tout, ou dans ſon eſſence, ou dans ſes Décrets éternels; & en un mot qu'il ne peut connoître que ce qu'il eſt, ou ce qu'il opère par quelque moyen que ce ſoit. Que ſi on ſuppoſoit dans le monde quelque ſubſtance, quelque qualité, ou quelque action dont Dieu ne fût pas l'Auteur, elle ne ſeroit en aucune ſorte l'objet de ſa connoiſſance: & non-ſeulement il ne pourroit

point la prévoir ; mais il ne pourroit pas la voir quand elle ſeroit réellement exiſtante. Car le rapport de cauſe a effet étant le fondement eſſentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu & la créature ; tout ce qu'on ſuppoſera que Dieu ne ſait pas, demeurera éternellement ſans aucune correſpondance avec lui, & n'en ſera connu en aucune ſorte. En effet, quelque connoiſſant que ſoit un Etre, un objet même exiſtant n'en eſt connu que par l'une de ces manières ; ou parce que cet objet fait quelque impreſſion ſur lui ; ou parce qu'il a fait cet objet : ou parce que celui qui l'a fait, lui en donne la connoiſſance. Car il faut établir la correſpondance entre la choſe connue, & la choſe connoiſſante ; ſans quoi elles ſeront à l'égard l'une de l'autre comme n'étant point du tout. Maintenant il eſt certain que Dieu n'a rien au-deſſus de lui, qui puiſſe lui faire connoître quelque choſe. Il n'eſt pas moins aſſuré que les choſes ne peuvent faire aucune impreſſion ſur lui, ni produire en lui aucun effet. Reſte donc qu'il les connoiſſe à cauſe qu'il en eſt l'auteur ; de ſorte qu'il ne verra pas dans la créature ce qu'il n'y aura pas mis ; & s'il n'a rien en lui-même par où il puiſſe cauſer en nous ſes volontés libres, il ne les verra pas quand elles ſeront, bien loin de les prévoir avant qu'elles ſoient.

Il ne ſert de rien, pour expliquer la preſcience, de mettre un concours général de Dieu dont l'action & l'effet ſoient déterminés par notre choix. Car ni le concours ainſi entendu, ni la volonté de le donner, n'ont rien de déterminé ; & par conſéquent ne ſervent de rien à faire entendre comme Dieu connoît les choſes particulières ; de ſorte que, pour fonder la preſcience univerſelle de Dieu, il faut lui donner des moyens certains,

par lesquels il puisse tourner notre volonté à tous les effets particuliers qu'il lui plaira d'ordonner.

Que si, pour combattre le principe, que Dieu ne connoît que ce qu'il opère; on objecte qu'il s'ensuivroit de là, que le péché lui seroit inconnu, puisqu'il n'en est pas la cause; il ne faut que se souvenir que le mal n'est point un Etre, mais un défaut; qu'il n'a point par conséquent de cause efficiente; & ne peut venir que d'une cause qui étant tirée du néant, soit par-là sujette à faillir. Au reste, on voit clairement que Dieu sachant la mesure & la quantité du bien qu'il met dans sa créature, connoît le mal, où il voit que manque ce bien; comme il connoîtroit un vide dans la nature, en connoissant jusqu'où tous les corps s'étendent.

Et quand on seroit en peine d'où vient le mal; on ne peut douter du moins, que tout le bien, & toute la perfection qui se trouve dans la créature, ne vienne de Dieu. Car il est le souverain bien, de qui tout bien prend son origine. Ainsi le bon usage du libre-arbitre étant le plus grand bien, & la dernière perfection de la créature raisonnable; cela doit par conséquent lui venir de Dieu. Autrement on pourroit dire que nous nous serions faits meilleurs, & plus parfaits que Dieu ne nous auroit faits; & que nous nous donnerions à nous-mêmes quelque chose qui vaut mieux que l'Etre; puisqu'il vaut mieux pour la créature raisonnable qu'elle ne soit point du tout, que de ne pas user de son libre-arbitre, selon la raison & la loi de Dieu.

Et si l'on dit que cette perfection qui vient à la créature raisonnable par le bon usage de sa liberté, n'est qu'une perfection morale, qui par conséquent n'égale pas la perfection physique de l'Etre; il faut songer que ce bien moral est la

véritable perfection de la nature de l'homme ; & que cette perfection eſt tellement déſirable que l'homme la doit ſouhaiter plus que l'Etre même. De ſorte qu'on ne peut rien penſer de moins raiſonnable, que d'attribuer à Dieu ce qui vaut le moins, c'eſt-à-dire l'Etre ; en lui ôtant ce qui vaut le plus, c'eſt-à-dire le bien être, & le bien vivre.

Que ſi on eſt obligé d'attribuer à Dieu le bien dont la créature peut abuſer, c'eſt-à-dire la liberté ; à plus forte raiſon doit-on lui attribuer le bon uſage du libre-arbitre, qui eſt un bien ſi grand & ſi pur, qu'on ne peut jamais en uſer mal ; puiſqu'il eſt eſſentiellement le bon uſage de ſoi-même, & de toutes choſes.

Ainſi on ne peut nier que Dieu, en créant la créature raiſonnable, n'ait réſervé dans la plénitude de ſa ſcience & de ſa puiſſance, des moyens certains pour la conduire aux fins qu'il a réſolues, ſans lui ôter la liberté qu'il lui a donnée. Et il ſemble que ce ſentiment n'eſt pas moins gravé dans l'eſprit des hommes, que celui de leur liberté ; puiſqu'ils comprennent dans les vœux qu'ils font, & dans les actions de grâces qu'ils rendent à la Divinité, pluſieurs choſes qui ne leur arrivent que par leur liberté, ou celle des autres. Ils attribuent auſſi à la Juſtice divine pluſieurs événemens qui ne s'accompliſſent que par les conſeils humains. *Id ſcio*, dit ce jeune homme dans le Poëte comique, *deos mihi ſatis infenſos qui tibi auſcultaverim.* Ce langage ſi commun dans les Comédies, & dans les Hiſtoires, fait voir que c'eſt le ſentiment du genre humain, que ce qui ſe fait le plus librement par les hommes, eſt dirigé par les ordres ſecrets de la divine Providence.

Mais ſi ce ſentiment n'eſt pas aſſez clair, ni aſſez développé dans les Ecrits des Auteurs pro-

ſaines, il eſt expliqué nettement dans les ſaintes Ecritures, où on peut remarquer preſque à chaque page, que les conſeils des hommes ſont attribués à la volonté de Dieu en mêmes termes que les autres événemens du monde ; ce que je remets à conſidérer à un autre temps. Pour maintenant je conclus, que deux choſes nous ſont évidentes par la ſeule raiſon naturelle : l'une, que nous ſommes libres, au ſens dont il s'agit entre nous : l'autre, que les actions de notre liberté ſont compriſes dans les Décrets de la divine Providence ; & qu'elle a des moyens certains de les conduire à ſes fins.

CHAPITRE IV.

Que la raiſon ſeule nous oblige à croire ces deux vérités, quand même nous ne pourrions trouver le moyen de les accorder enſemble.

Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles ſont établies l'une & l'autre par des raiſons que nous ne pouvons contredire. Car quiconque connoît Dieu, ne peut douter que ſa providence, auſſi-bien que ſa preſcience, ne s'étende à tout ; & quiconque fera un peu de réflexion ſur lui-même, connoîtra ſa liberté avec une telle évidence, que rien ne pourra obſcurcir l'idée & le ſentiment qu'il en a : & on verra clairement que deux choſes, qui ſont établies ſur des raiſons ſi néceſſaires, ne peuvent ſe détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité : & quoiqu'il ſe pût bien faire que nous ne ſuſſions pas trouver les moyens d'accorder ces choſes ; que nous ne connoîtrions pas dans une matière ſi haute, ne devroit point affoiblir en

nous ce que nous en connoissons si certainement.

En effet, si nous avions à détruire ou la liberté par la Providence, ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer, tant ces deux choses sont nécessaires, & tant sont évidentes & indubitables les idées que nous en avons. Car s'il semble que la raison nous fasse paroître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme : de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également inconteſtables.

Donc au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées, que rien n'obscurcisse l'idée très-distincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudroit pas s'étonner que nous ne fussions peut-être pas si bien les concilier ensemble. Car cela viendroit de ce que nous ne saurions pas le moyen par lequel Dieu conduit notre liberté : chose qui le regarde, & non pas nous, & dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. Car il suffit que nous sachions ce qui est utile à notre conduite ; & nous n'avons rien à désirer pour cela, quand nous savons d'un côté que nous sommes libres ; & de l'autre, que Dieu sait conduire notre liberté. Car l'un de ces sentimens suffit pour nous faire veiller sur nous-mêmes ; & l'autre suffit aussi pour nous empêcher de nous croire indépendans du premier Etre, par quelque endroit que ce soit. Et si nous y prenons garde, nous trouverons que toute la religion, toute la morale, tous les actes de piété & de vertu dépendent de la connoissance de ces deux vérités principales, qui sont aussi tellement empreintes dans notre cœur, que rien ne les en peut arracher, qu'une extrême dépravation de notre jugement.

En effet, ſi on penſe bien aux diſpoſitions où les hommes ſont naturellement ſur ces deux vérités, on verra qu'ils ne trouvent aucune difficulté à les avouer ſéparément; mais qu'ils s'embarraſſent ſouvent, quand ils veulent ſe tourmenter à les concilier enſemble. Or la droite raiſon leur fait voir, qu'ils devroient plutôt s'appliquer au ſoin de profiter de la connoiſſance de l'une & de l'autre, qu'à celui de les accorder entr'elles. Car leur obligation eſſentielle eſt de profiter, pour bien vivre, des connoiſſances que Dieu leur donne, en lui laiſſant ce ſecret de ſa conduite: & ils doivent tenir à grande grâce, qu'il ait tellement imprimé en eux ces deux vérités, qu'il leur ſoit preſque impoſſible d'en effacer entièrement les idées. Car cet homme qui nie ſa liberté, ne laiſſera pas à chaque moment de conſulter ce qu'il a à faire; & de ſe blâmer lui-même s'il fait mal. Et pour ce qui eſt du ſentiment de la Providence, nous ne le perdrons jamais, tant que nous conſerverons celui de Dieu. Toutes les fois que nos paſſions nous donneront quelque relâche, nous reconnoîtrons au fond du cœur, que quelque cauſe ſupérieure & divine préſide aux choſes humaines, en prévoit & en règle les événemens. Nous lui rendrons grâces du bien que nous ferons; nous lui demanderons ſecours contre nous-mêmes, pour éviter le mal que nous pourrions faire. Et encore que ces ſentimens n'ayent pas été aſſez vifs, ni aſſez ſuivis dans les Payens, parce que la connoiſſance de la Divinité y étoit fort obſcurcie; nous y en voyons des veſtiges qui ne nous permettent pas d'ignorer ce que la nature nous inſpireroit, ſi elle n'avoit pas été corrompue par les mauvaiſes coutumes.

Tenons donc ces deux vérités pour indubitables, ſans en pouvoir jamais être détournés par

la peine que nous aurons à les concilier enſemble. Car deux choſes ſont données à notre eſprit de juger, & de ſuſpendre ſon jugement. Il doit pratiquer la première où il voit clair, ſans préjudice de la ſuſpenſion, dont il doit commencer d'uſer ſeulement où la lumière lui manque. Et pour aider ceux qui ne peuvent pas tenir ce juſte milieu, montrons-leur en d'autres matières, que ſouvent des choſes très-claires ſont embarraſſées de difficultés invincibles.

Il eſt clair que tout corps eſt fini; nous en voyons, & nous en touchons les bornes certaines; cependant nous n'en trouvons plus, & il faut que nous allions juſqu'à l'infini, quand nous voulons en déſigner toutes les parties. Car nous ne trouverons jamais aucun corps qui ne ſoit étendu, & nous ne trouverons rien d'étendu, où nous ne puiſſions entendre deux parties; & ces deux parties ſeront encore étendues: & jamais nous ne finirons, quand nous voudrons les ſubdiviſer par la penſée.

Je dis par la penſée, pour faire voir que la difficulté que je propoſe, ſubſiſteroit toute entière, quand même on ſuppoſeroit avec quelques-uns, qu'un corps ne peut ſouffrir en effet aucune diviſion. Car ſans m'informer à préſent, ſi cela ſe peut entendre, ou non, toujours ne peut-on nier que la grandeur des corps n'eſt pas renfermée ſous de certains termes, non plus que ſous une certaine figure. Il ne répugne point à un corps d'être plus grand ou plus petit qu'un autre; & comme la grandeur peut être conçue s'augmenter juſqu'à l'infini, ſans détruire la raiſon du corps, il faut juger de même de la petiteſſe. Donc un corps ne peut être donné ſi petit, qu'il ne puiſſe y en avoir d'autres qu'il ſurpaſſera de moitié; & cela ira juſqu'à l'infini: de ſorte que

tout corps, ſi petit qu'il ſoit, en aura une infinité au-deſſous de lui. Que s'il ne peut s'en trouver aucun qui ne ſoit de moitié plus grand qu'un autre, il pourra auſſi y en avoir un qui ne ſera pas plus grand que cette moitié; & un autre qui ne ſera pas plus grand que la moitié de cette moitié; & cette ſubdiviſion, dans les bornes ſi reſſerrées, ne trouvera jamais de bornes. Je ne ſais pas ſi quelqu'un peut entendre cette infinité dans un corps fini; mais pour moi j'avoue que cela me paſſe. Que ſi ceux qui ſoutiennent l'indiviſibilité abſolue des corps, diſent que c'eſt pour éviter cet inconvénient, qu'ils rejettent l'opinion commune de la diviſibilité juſqu'à l'infini; & qu'au reſte cette infinité de parties, que je viens de remarquer, ne les doit point embarraſſer, parce qu'elle ne met rien dans la choſe même, n'étant que par la penſée: je les prie de conſidérer que ces diviſions & ſubdiviſions que nous venons de faire par la penſée: allant, comme il a été dit, juſqu'à l'infini, elles préſuppoſent néceſſairement une infinité véritable dans leur ſujet. Car enfin toutes ces parties que j'aſſigne par la penſée, ſont elles-mêmes compriſes comme étendues; & en effet il ſe peut trouver un corps qui n'aura pas plus d'étendue qu'elles en ont: de ſorte qu'on ne peut nier qu'elles ne faſſent le même effet dans le corps, que ſi elles étoient réellement diviſibles.

Et même, pour dire un mot de cette indiviſibilité prétendue, j'avoue que nous concevons naturellement que tout Etre, & par conſéquent tout corps doit avoir ſon unité, & par conſéquent ſon individuité. Car ce qui eſt un proprement n'eſt pas diviſible; & jamais ne peut être deux. Cela paroît fort évident; & toutefois quand nous cherchons cette unité dans les corps,

nous ne savons où la trouver. Car nous y trouvons toujours deux parties assignables par la pensée, que nous ne pouvons comprendre être en effet la même chose; puisque nous en avons des idées si distinctes, si nettes, & si précises, que nous pourrions même concevoir un corps en qui nous ne concevrions distinctement autre chose que ce que nous avons compris dans cette partie. Ainsi nous pouvons bien nous forcer nous-mêmes à appeler ce corps un d'une parfaite unité; mais nous ne pouvons comprendre en quoi précisément elle consiste.

Nous ne laisserons pas toutefois, si nous voulons bien raisonner, de dire qu'un corps est un, & de dire qu'il est fini; encore que nous ne puissions nier qu'il ne soit possible d'y assigner des parties toujours moindres jusqu'à l'infini. Mais nous dirons en même-temps que ce qui fait en cela notre embarras, c'est qu'encore que nous connoissions clairement qu'il y a des corps étendus, il ne nous est pas donné de connoître précisément toute la raison de l'étendue, ni quelle sorte d'unité convient au corps; & encore moins ce qu'opère en eux cette infinité que nous y trouvons par des raisons si certaines, sans toutefois pouvoir dire comment elle y est.

Dans le mouvement local, n'y a-t-il pas plusieurs choses claires qu'on ne peut concilier ensemble? on sait que le même corps peut parcourir le même espace, tantôt plus lentement, tantôt plus vîte. Si le mouvement est continu, comment y peut-on comprendre cette différence? & s'il est interrompu de morules, quelle est la cause qui suspend le cours d'un corps une fois agité? Il ne répugne pas au mouvement d'être continu: le mouvement ne cesse point de lui-même; & un corps une fois ébranlé tend toujours, pour ainsi parler, à continuer son mouvement. De plus, n'est-il pas certain que dans les rayons d'une roue, les parties qui sont

le plus proche du centre du mouvement, & celles qui en ſont le plus loin, parcourent en même-temps deux eſpaces inégaux; & enſuite, que le mouvement eſt moins rapide vers le milieu de la roue, que vers la circonférence? Cependant toutes les parties ſe meuvent en même-temps: & le mouvement ſe faiſant par la même impulſion, & tout d'une pièce, ſans rien briſer; on ne peut comprendre ni comment une partie pourroit s'arrêter, pendant que l'autre ſe meut; ni comment l'une peut aller plus vîte que l'autre, ſi toutes ne ceſſent de ſe mouvoir; ou ſi elles ſe meuvent & ſe repoſent en même-temps; ni enfin pourquoi il arrive que l'impreſſion du mouvement ſoit plus forte à la partie la plus éloignée du lieu où l'ébranlement commence.

Quand on pourroit trouver la raiſon de toutes les choſes que je viens de dire, & le moyen certain de les expliquer; toujours eſt-il véritable que pluſieurs l'ignorent, & que ceux qui prétendroient l'avoir trouvé, ont été quelque temps à le chercher. Doutoient-ils des deux vérités qu'il faut ici concilier enſemble, pendant qu'ils ne ſavoient pas encore le ſecret de les concilier? l'évidence de ces vérités ne permet pas un tel doute. On voit donc que ces deux vérités peuvent être claires à notre eſprit, lors-même qu'il ne peut pas les concilier enſemble.

Pour paſſer maintenant du corps aux opérations de l'ame, nous ſavons qu'une penſée eſt véritable, quand elle eſt conforme à ſon objet. Par exemple, je connois au vrai la hauteur & la longueur d'un portique, lorſque je l'imagine telle qu'elle eſt; & je ne puis l'imaginer telle qu'elle eſt, ſans avoir une idée qui lui ſoit conforme; juſques là qu'on connoîtroit la vérité de l'objet, en connoiſſant la penſée qui le repréſente. Par exemple, on connoî-

troit la forme & la disposition d'une maison dans la pensée de l'architecte, si on la voyoit clairement; tant il est vrai qu'il y a quelque conformité entre ces choses, & par conséquent quelque ressemblance. Cependant il se trouvera plusieurs personnes qui ne seront pas capables d'entendre quelle sorte de ressemblance il peut y avoir entre une pensée, & un corps; entre une chose étendue, & une chose qui ne le peut être. Dirons-nous par cette raison, malgré les sens & l'expérience, que l'ame ne peut connoître l'étendue? Ou détruirons-nous, pour l'entendre, la spiritualité de l'ame, qui est d'ailleurs si bien établie par la définition de l'ame & du corps? Que gagnerons-nous à la détruire, puisque nous n'entendrions pas davantage pour cela cette ressemblance que nous tâcherions d'expliquer? Car si la connoissance de l'étendue se faisoit par l'étendue même; tout corps étendu s'entendroit lui-même, & entendroit tous les autres corps étendus; ce qui est faux visiblement. Et quand on auroit supposé que nous connoîtrions l'étendue qui est dans le corps, par l'étendue qui seroit dans l'ame; il resteroit toujours à expliquer comment cette petite étendue qu'on auroit mise dans l'ame, pourroit lui faire comprendre & imaginer l'étendue mille fois plus grande d'un portique. Ce qui montre d'un côté, que la connoissance ne peut consister ni dans l'étendue, ni dans rien de matériel; & de l'autre, qu'il se trouve entre les esprits & les corps quelque ressemblance qui ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'elle ait quelque chose d'incompréhensible.

On peut dire le même de la connoissance que nous avons du mouvement, & du repos. Car la bonne Philosophie nous enseigne d'un côté, qu'il n'y a rien dans l'ame qui ressemble à l'un, ni à l'autre. Et cependant puisqu'on conçoit l'un & l'autre, il faut bien que nous ayons une idée qui leur

soit

ſoit conforme. Car, comme il a été dit, nulle penſée n'eſt véritable, que celle qui nous repréſente la choſe telle qu'elle eſt ; & par conſéquent qui lui eſt ſemblable.

Que perſonne ne ſoit ſi groſſier, que de mettre pour cela dans l'ame un véritable mouvement, ou un véritable repos. Car outre l'abſurdité d'une telle propoſition, qui confond les propriétés de deux genres ſi divers, il auroit encore le malheur que ſa préſuppoſition ne le ſortiroit point d'affaire. Car s'il met l'entendre dans le mouvement, jamais il n'expliquera comment l'ame entend le repos : mais auſſi, s'il le met dans le repos, comment connoîtra-t-elle le mouvement ? Que s'il met dans le mouvement la connoiſſance du mouvement ; & au contraire celle du repos dans le repos : comment ne voit-il pas que l'ame n'agit ni plus, ni moins, ni d'une autre ſorte en concevant l'un que l'autre ; & qu'il eſt abſurde de penſer qu'elle travaille davantage en connoiſſant le mouvement, qu'en connoiſſant le repos ? De plus, ſi l'ame connoît le repos en ſe repoſant, & le mouvement en ſe mouvant, il faudra auſſi qu'elle connoiſſe le mouvement de droite à gauche, en ſe mouvant de droite à gauche, & tous les autres mouvemens, en les exerçant les uns après les autres ; autrement on n'a point trouvé la reſſemblance qu'on cherche. Ainſi on croira avoir expliqué ce qu'il y a de particulier & de propre dans la nature de l'ame, en ne lui donnant autre choſe que ce qui lui ſeroit commun avec tous les corps ; & enfin on croira la faire entendre, à force d'entaſſer ſur elle ce qui convient aux Etres qui n'entendent pas. Qui ne voit qu'il faut raiſonner d'une manière toute contraire, & que pour lui faire entendre le mouvement & le repos, il faut lui attribuer quelque choſe qui ſoit diſtinct, & au-deſſus de l'un & de l'autre ? Nous

voyons en effet que nous connoiſſons & le mouvement, & le repos, ſans ſonger que nous exercions ou l'un, ou l'autre; & l'idée que nous avons de ces deux choſes n'entre nullement dans celle que nous avons de nos connoiſſances. Il faut donc néceſſairement que nos connoiſſances ſoient autre choſe en nous que le mouvement ou le repos. Elles nous le repréſentent toutefois par des idées très-diſtinctes, & très-conformes à l'objet même. Qu'on nous diſe en quoi conſiſte cette reſſemblance.

Quelques-uns ſe contenteront peut-être de dire, que toute la reſſemblance qui ſe trouve entre les Êtres intelligens & les Êtres étendus, c'eſt que les derniers ſont tels que les premiers les connoiſſent; & prétendront que cela eſt intelligible de ſoi-même. A la bonne heure; mais s'il ſe trouve quelqu'un qui ne ſoit pas encore parvenu à une manière, d'entendre les choſes, ſi pure & ſi ſimple, ou qui ne puiſſe comprendre quelle conformité il peut y avoir entre l'image que nous nous formons d'un portique ſelon toutes ſes dimenſions, & ces dimenſions elles-mêmes; s'enſuivra-t-il pour cela qu'il doive nier que ce qu'il en a imaginé ſoit véritable? Nullement; il demeurera convaincu qu'il ſe repréſente la choſe au vrai, encore qu'il ne ſache pas expliquer de quelle ſorte il ſe la repréſente, ni par quelle eſpèce de reſſemblance.

Cela montre que nous ne pouvons pas toujours accorder des choſes qui nous ſont très-claires, avec d'autres qui ne le ſont pas moins. Nous ne devons pas pour cela douter de tout, & rejeter la lumière même, ſous prétexte qu'elle n'eſt pas infinie; mais nous en ſervir: de ſorte que nous allions où elle nous mène, & ſachions nous arrêter où elle nous quitte; ſans oublier pour cela les pas que nous avons déjà faits ſurement à ſa faveur.

Demeurons donc perſuadés & de notre liberté, & de la providence qui la dirige, ſans que rien nous puiſſe arracher l'idée très-claire que nous avons de l'une & de l'autre. Que s'il y a quelque choſe en cette matière où nous ſoyons obligés de demeurer court, ne détruiſons pas pour cela ce que nous aurons clairement connu : & ſous prétexte que nous ne connoiſſions pas tout, ne croyons pas pour cela que nous ne connoiſſions rien ; autrement nous ſerions ingrats envers celui qui nous éclaire.

Quand il nous auroit caché le moyen dont il ſe ſert pour conduire notre liberté, s'enſuivroit-il qu'on dût pour cela ou nier qu'il la conduiſe, ou dire qu'il la détruiſe en la conduiſant ? Ne voit-on pas au contraire que la difficulté que nous ſouffrons ne venant ni de l'une, ni de l'autre choſe, mais ſeulement de ce moyen ; nous devons faire arrêter notre doute préciſément à l'endroit qui nous eſt obſcur, & non le faire rétrograder juſques ſur les endroits où nous voyons clair ?

Faut-il s'étonner que ce premier Etre ſe réſerve, & dans ſa nature, & dans ſa conduite : des ſecrets qu'il ne veuille pas nous communiquer ? N'eſt-ce pas aſſez qu'il nous communique ceux qui nous ſont néceſſaires ? Il n'y a qu'un moment qu'en conſidérant les choſes qui nous environnent, je dis les plus claires & les plus certaines, nous trouvions des difficultés invincibles à les concilier enſemble. Nous ſommes ſortis de cet embarras, en ſuſpendant notre jugement à l'égard des choſes douteuſes ſans préjudice de celles qui nous ont paru certaines. Que ſi nous ſommes obligés à uſer de cette belle & de cette ſage réſerve, à l'égard des choſes les plus communes ; combien plus la devons-nous pratiquer en raiſonnant des choſes divines, & des conduites profondes de la providence ?

La connoiſſance de Dieu eſt la plus certaine, comme elle eſt la plus néceſſaire de toutes celles que nous avons par raiſonnement : & toutefois comme il y a dans ce premier Etre mille choſes incompréhenſibles, nous perdons inſenſiblement tout ce que nous en connoiſſons, ſi nous ne ſommes bien réſolus à ne laiſſer jamais échapper ce que nous aurons une fois connu, quelque difficile que nous paroiſſe ce que nous rencontrerons en avançant.

Nous concevons clairement qu'il y a un Etre parfait, c'eſt-à-dire, un Dieu : car les Etres imparfaits ne ſeroient pas, s'il n'y en avoit un parfait pour leur donner l'Etre ; puiſqu'enfin s'ils l'avoient d'eux-mêmes, ils ne ſeroient pas imparfaits. Nous voyons avec la même clarté, que cet Etre parfait, qui fait tous les autres, les doit avoir tirés du néant. Car outre que s'il eſt parfait, il n'a beſoin que de lui-même, & de ſa propre vertu pour agir : il paroît encore que s'il y avoit une matière qu'il n'eût point faite, cette matière, qui auroit déjà de ſoi tout ſon Etre, ni n'auroit beſoin de rien ; ni ne pourroit jamais dépendre d'un autre ; ni ne ſeroit ſuſceptible d'aucun changement ; & qu'enfin elle ſeroit Dieu, égalant Dieu même en ce qu'il a de principal, qui eſt d'être de ſoi. Et on voit bien en effet que ne dépendant de Dieu en aucune ſorte dans ſon fond, elle ſeroit abſolument hors de ſon pouvoir, & hors de toute atteinte de ſon action. Car ce qui a l'Etre de ſoi, a de ſoi tout ce qu'il peut avoir, n'y ayant aucune raiſon à penſer, que ce qui eſt ſi parfait qu'il eſt de lui-même, ait beſoin d'un autre, pour avoir le reſte qui ſeroit moindre que l'Etre. Joint que ſi on préſuppoſe que la matière exiſte de ſoi-même, comme on doit préſuppoſer que dès qu'elle exiſte, elle a ſa ſituation ; il s'enſuit qu'elle l'a auſſi d'elle-

même. Que ſi elle a d'elle-même ſa ſituation, elle ne la peut perdre, ni changer non plus que ſon Etre : ainſi on ne peut plus comprendre ce que Dieu feroit de la matière, qu'il ne pourroit ni mouvoir, ni arranger; ni par conſéquent rien faire en elle, ni d'elle. C'eſt pourquoi dès qu'on conçoit Dieu, Auteur & Architecte du monde, on conçoit qu'il l'a tiré du néant; ſans quoi il faudroit penſer qu'il ne l'a ni fait, ni conſtruit, ni ordonné. Et par la même raiſon, il faut qu'il l'ait fait librement : car il ne peut être obligé à le faire, ni par aucun autre, étant le premier; ni par ſon propre beſoin, étant parfait; ni par le beſoin du monde, qui n'étant rien, ne pouvoit certainement exiger de ſon Auteur qu'il le fît. Le monde n'a donc d'autre cauſe que la ſeule volonté de Dieu, qui ne trouvant hors de lui-même que le ſeul néant, n'y voit rien par conſéquent qui l'attire à faire, & ne fait rien que ce qu'il veut, & parce qu'il veut; en quoi il eſt parfaitement libre. Et qui ne voit pas en Dieu cette liberté, n'y voit pas ſon indépendance, ni ſa ſouveraineté abſolue : car celui qui eſt obligé néceſſairement à donner, n'eſt pas le maître de ſon don; & ſi le monde a l'Etre dépendamment, il ne le peut avoir néceſſairement; puiſque toute néceſſité abſolue & invincible enferme toujours en ſoi quelque choſe d'indépendant.

Nous connoiſſons clairement toutes les vérités que nous venons de conſidérer. C'eſt renverſer les fondemens de tout bon raiſonnement, que de les nier; & enfin tout eſt ébranlé, ſi on les révoque ſeulement en doute. Et toutefois oſerons-nous dire que ces vérités inconteſtables n'ayent aucune difficulté ? Entendons-nous auſſi clairement, que de rien il ſe puiſſe faire quelque choſe, & que ce qui n'eſt pas, puiſſe commencer d'être; que nous ſavons qu'il faut néceſſairement que la choſe ſoit

ainſi ? Nous eſt-il auſſi aiſé d'accorder la ſouveraine liberté de Dieu, avec ſa ſouveraine immutabilité, qu'il nous eſt aiſé d'entendre ſéparément l'un & l'autre ? Et faudra-t-il que nous tenions en ſuſpens ces premières vérités que nous avons vues, ſous prétexte qu'en paſſant plus outre, nous trouvons des choſes que nous avons peine à concilier avec elles ? Raiſonner de cette ſorte, c'eſt ſe ſervir de ſa raiſon pour tout confondre. Concluons donc enfin, que nous pouvons trouver dans les choſes les plus certaines, des difficultés que nous ne pourrons vaincre : & nous ne ſavons plus à quoi nous tenir, ſi nous révoquons en doute toutes les vérités connues que nous ne pourrons concilier enſemble ; puiſque toutes les difficultés que nous trouvons en raiſonnant, ne peuvent venir que de cette ſource, & qu'on ne peut combattre la vérité, que par quelque principe qui vienne d'elle.

Je ne ſais ſi nous pouvons croire qu'il y ait quelque vérité dont nous ayons une ſi parfaite compréhenſion, que nous la pénétrions dans toutes ſes ſuites, ſans y trouver aucun embarras que nous ne puiſſions démêler : mais quand il y en auroit quelques-unes qu'on pénétrât de cette ſorte, on ſeroit aſſurément trop téméraire, ſi on préſumoit qu'il en fût ainſi de toutes nos connoiſſances. Et on n'auroit pas moins de tort, ſi on rejetoit toute connoiſſance, auſſitôt qu'on trouveroit quelque choſe qui arrêteroit l'eſprit ; puiſque telle eſt ſa nature, qu'il doit paſſer par degrés, de ce qui eſt clair, pour entendre ce qui eſt obſcur ; & de ce qui eſt certain, pour entendre ce qui eſt douteux, & non pas détruire l'un, auſſitôt qu'il aura rencontré l'autre.

Quand donc nous nous mettons à raiſonner, nous devons d'abord poſer comme indubitable, que nous pouvons connoître très-certainement

beaucoup de choſes, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances, ni toutes les ſuites. C'eſt pourquoi la première règle de notre Logique, c'eſt qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui ſurvienne, quand on veut les concilier : mais qu'il faut au contraire, pour ainſi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement ſe continue.

On peut toutefois chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on ſoit réſolu à ne les pas laiſſer perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche; & qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient, pour n'avoir pas réuſſi à trouver celui qu'on pourſuit. *Diſputare vis, nec obeſt, ſi certiſſima præcedat fides*, diſoit ſaint Auguſtin. Nous allons examiner, dans cette penſée, les moyens de concilier notre liberté avec les Décrets de la Providence. Nous rapporterons les diverſes opinions des Théologiens, pour voir ſi nous y pourrons trouver quelque choſe qui nous ſatisfaſſe.

CHAPITRE V.

Divers Moyens pour accorder ces deux vérités. Premier Moyen. *Mettre dans le volontaire l'eſſence de la liberté. Raiſons déciſives qui combattent cette opinion.*

QUELQUES-uns croient que pour accorder notre liberté avec les Décrets éternels, il n'y a point d'autre expédient, que de mettre dans le volontaire l'eſſence de la liberté; & enſuite de ſoutenir que les Décrets de Dieu, ne nous ôtant pas le vouloir, ils ne nous ôtent pas auſſi la liberté,

qui consiste dans le vouloir même. Quand on demande à ceux-là, s'ils veulent donc tout-à-fait détruire la liberté, selon l'idée que nous en avons ici donnée; ils disent que cette idée est très-véritable; mais qu'il ne la faut chercher en sa perfection que dans l'origine de notre nature; c'est-à-dire, lorsqu'elle étoit innocente & saine: ajoutant aussi, que dans cet état Dieu laissoit absolument la volonté à elle-même; de sorte qu'il n'y a point à se mettre en peine, comment on accordera cette liberté avec les Décrets de Dieu, puisque cet état ne reconnoît point les Décrets divins, ou les actes particuliers de la volonté soient compris.

Il n'en est pas de même, selon eux, de l'état où la nature est à présent après le péché. Ils avouent que Dieu y règle par un Décret absolu, ce qui dépend de nos volontés; & nous fait vouloir ce qu'il lui plaît d'une manière toute puissante: mais ils nient aussi que dans cet état, il faille entendre la liberté sous la même notion qu'auparavant. Il suffit en cet état, disent-ils, pour sauver la liberté, de sauver le volontaire: de sorte qu'ils n'ont aucune peine à sauver la liberté de l'homme; parce que dans l'état où ils le mettent avec la liberté de son choix, ils n'y reconnoissent ni des Décrets absolus, ni des moyens efficaces pour nous faire vouloir; & qu'au contraire dans l'état où ils admettent ces choses, ils ne posent pas cette sorte de liberté, mais une autre, qui ne cause ici aucun embarras.

Deux raisons décisives combattent cette opinion.

La première, c'est qu'en cet état où nous sommes présentement, nous éprouvons la liberté dont il s'agit: & en effet, les Auteurs de l'opinion que nous réfutons ne nient pas, dans l'état présent, cette liberté de choix, à l'égard des actions purement civiles & naturelles. C'est toutefois en cet

état que nous croyons que Dieu règle tous les événemens de notre vie, même ceux qui dépendent le plus du Libre-Arbitre ; par conſéquent c'eſt hors de propos qu'on a recours à un autre état, puiſque c'eſt dans celui-ci qu'il s'agit de ſauver la liberté.

Secondement, il paroît par les choſes qui ont été dites, que ces Décrets abſolus de la Providence divine, qui enferment tout ce qui dépend de la liberté, ni ces moyens efficaces de la conduire, ne doivent pas être attribués à Dieu par accident, & en conſéquence d'un certain état particulier ; mais doivent être établis en tout état, comme des ſuites eſſentielles de la ſouveraineté de Dieu, & de la dépendance de la créature. En tout état, Dieu doit régler tous les événemens particuliers ; parce qu'en tout état, il eſt tout-puiſſant, & tout ſage. En tout état, il doit tout prévoir ; & par conſéquent il doit tout enſemble & tout réſoudre, & tout faire ; parce qu'il ne voit rien hors de lui, que ce qu'il y fait, & ne le connoît qu'en lui-même dans ſon eſſence infinie, & dans l'ordre de ſes conſeils, où tout eſt compris. Enfin il doit être en tout état la cauſe de tout le bien qui ſe trouve dans ſa créature, quelle qu'elle ſoit ; & le doit être par conſéquent du bon uſage du Libre-Arbitre, qui eſt un bien ſi précieux, & une ſi grande perfection de la créature.

En effet, ſi toutes ces choſes ne ſont pas attribuées à Dieu préciſément, parce qu'il eſt Dieu, il n'y a aucune raiſon de les lui attribuer dans l'état où nous nous trouvons à préſent. Car encore qu'on doive croire que l'homme malade ait beſoin d'un plus grand ſecours, que l'homme ſain, il ne s'enſuit pas pour cela que Dieu doive ſe rendre maître de nos volontés plus qu'il ne l'étoit ; puiſqu'il peut ſi bien meſurer ſon ſecours avec notre foibleſſe, que les choſes, pour ainſi dire, viennent à l'égalité par-

le contrepoids ; & que ce ſoit toujours notre liberté qui faſſe ſeule, pour ainſi dire, pencher la balance, ſans que Dieu s'en mêle, non plus qu'il faiſoit auparavant. Si donc on veut à préſent qu'il ſe mêle dans nos conſeils, qu'il en règle les événemens, qu'il en faſſe prendre les réſolutions par des moyens efficaces ; ce n'eſt point la condition particulière de l'état préſent qui l'y oblige, mais c'eſt que ſa propre ſouveraineté, & l'état eſſentiel de la créature l'exige ainſi.

On dira que l'homme ayant abuſé de la liberté de ſon choix, a mérité de perdre cette liberté à l'égard du bien ; & que Dieu, qui avoit permis que, lorſqu'il étoit dans ſon entier, il pût s'attribuer à lui-même le bon uſage de ſon Libre-Arbitre, ne veut plus préciſément qu'il le doive à autre choſe qu'à ſa Grâce ; afin que celui qui a préſumé de lui-même, ne trouve plus déſormais de gloire ni de ſalut, qu'en ſon Auteur. Mais certes je ne comprends pas que la différence qu'il y a entre l'homme ſain & l'homme malade, puiſſe jamais opérer qu'il doive, en un état plutôt qu'en l'autre n'attribuer pas à Dieu le bien qu'il a, & par conſéquent celui qu'il fait : quelque noble que ſoit l'état d'une créature, jamais il ne ſuffira pour l'autoriſer à ſe glorifier en elle-même ; & l'homme, qui doit à Dieu maintenant la guériſon de ſa maladie, lui auroit dû, en perſévérant, la conſervation de ſa ſanté, par la raiſon générale qu'il n'a aucun bien qu'il ne lui doive.

Ainſi la direction qu'il faut attribuer à Dieu ſur le Libre-Arbitre, pour le conduire à ſes fins par des moyens aſſurés, convient à ce premier Etre par ſon Etre même, & par conſéquent en tout état : & ſi on pouvoit penſer que cela ne lui convient pas en tout état, nulle raiſon ne convainc qu'il lui doive convenir en celui-ci.

Auſſi voyons-nous que l'Ecriture, qui ſeul nous a appris ces deux états de notre nature, n'attribue en aucun endroit, à celui-ci plutôt qu'à l'autre, ni ces Décrets abſolus, ni ces moyens efficaces. Elle dit généralement, que Dieu fait tout ce qui lui plaît dans le Ciel & dans la terre; que tout ſes conſeils tiendront, & que toutes ſes volontés auront leur effet; que tout bien doit venir de lui, comme de ſa ſource. C'eſt ſur ces principes généraux qu'elle veut que nous rapportions à ſa bonté tout le bien qui eſt en nous, & que nous faiſons; & à l'ordre de ſa providence tous les événemens des choſes humaines. Par où elle nous fait voir qu'elle attache ce ſentiment à des idées qui ſont clairement compriſes dans la ſimple notion que nous avons de Dieu: de ſorte que les moyens par leſquels il ſait s'aſſurer de nos volontés, ne ſont pas d'un certain état où notre nature ſoit tombée par accident; mais ſont du premier deſſein de notre création.

Au reſte, nous n'avons pas entrepris dans cette Diſſertation d'examiner les ſentimens de ſaint Auguſtin, à qui on attribue l'opinion que je viens de apporter; parce qu'encore qu'il y eût beaucoup de choſes à dire ſur cela, nous n'avons pas eu deſſein de diſputer ici par autorité.

CHAPITRE VI.

Second Moyen *pour accorder notre liberté avec la certitude des Décrets de Dieu : la ſcience moyenne ou conditionnée. Foible de cette opinion.*

POURSUIVONS donc notre ouvrage, & conſidérons l'opinion de ceux qui croient ſauver tout enſemble, & la liberté de l'homme, & la certitude

des Décrets de Dieu, par le moyen d'une ſcience moyenne, ou conditionnée qu'ils lui attribuent. Voici quels ſont leurs principes.

1°. Nulle créature libre n'eſt déterminée par elle-même au bien, ou au mal; car une telle détermination détruiroit la notion de la liberté.

2°. Il n'y a aucune créature qui, priſe en un certain temps & en certaines circonſtances, ne ſe déterminât librement à faire le bien; & priſe en un autre temps & en d'autres circonſtances, ne ſe déterminât avec la même liberté à faire le mal; car s'il y en avoit quelques-unes qui en tout temps & en toutes circonſtances duſſent mal faire, il s'enſuivroit, contre le principe poſé, que l'une par elle-même ſeroit déterminée au bien, & l'autre au mal.

3°. Dieu connoît de toute éternité tout ce que la créature fera librement, en quelque temps qu'il la puiſſe prendre, & en quelques circonſtances qu'il la puiſſe mettre, pourvu ſeulement qu'il lui donne ce qui lui eſt néceſſaire pour agir.

4°. Ce qu'il en connoît éternellement, ne change rien dans la liberté, puiſque ce n'eſt rien changer dans la choſe, de dire qu'on la connoiſſe; ni dans le temps qu'elle eſt, ni dans l'éternité telle qu'elle doit être.

5°. Il eſt au pouvoir de Dieu de donner ſes inſpirations & ſes grâces en tel temps, & en telles circonſtances qu'il lui plaît.

6°. Sachant ce qui arrivera, s'il les donne en un temps, plutôt qu'en l'autre, il peut par ce moyen, & ſavoir, & déterminer les événemens, ſans bleſſer la liberté humaine.

Une ſeule demande faite aux Auteurs de cette opinion, en découvrira le foible. Quand on préſuppoſe que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps, & en un état plutôt qu'en l'autre; ou on veut qu'il le voie dans ſon Décret,

& parce qu'il l'a ainſi ordonné ; ou on veut qu'il le voie dans l'objet même, comme conſidéré hors de Dieu, & indépendamment de ſon Décret. Si on admet le dernier, on ſuppoſe des choſes futures ſous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées ; & on ſuppoſe encore qu'il les voit hors de ſes conſeils éternels : ce que nous avons montré impoſſible. Que ſi on dit, qu'elles ſont futures ſous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées ſous ces mêmes conditions, on laiſſe la difficulté en ſon entier ; & il reſte toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre.

Joint que ces manières de connoître ſous condition, ne peuvent être attribuées à Dieu, que par ce genre de figures, qui lui attribuent improprement ce qui ne convient qu'à l'homme ; & que toute ſcience préciſe réduit en propoſitions abſolues toutes les propoſitions conditionnées.

CHAPITRE VII.

Troiſième moyen *pour accorder notre liberté avec les Décrets de Dieu : La contempération, & la ſuavité ; ou la délectation qu'on appelle victorieuſe. Inſuffiſance de ce moyen.*

UNE autre opinion poſe pour principe que notre volonté eſt libre dans le ſens dont il s'agit ; mais qu'il ne s'enſuit pas que pour être libre, elle ſoit invincible à la raiſon, ni incapable d'être gagnée par les attraits divins. Or ce que Dieu peut faire pour nous attirer, ſe peut réduire à trois choſes. 1. A la propoſition, ou diſpoſition des objets. 2. Aux penſées qu'il nous peut mettre dans l'eſprit. 3. Aux ſentimens qu'il peut nous exciter,

dans le cœur, & aux diverſes inclinations qu'il peut inſpirer à la volonté ; ſemblables à celles que nous voyons, par leſquelles les hommes ſe trouvent portés à une profeſſion ou à un exercice, plutôt qu'à un autre.

Toutes ces choſes ne nuiſent pas à la liberté, qui peut s'élever au-deſſus ; mais, diſent les Auteurs de cette opinion, Dieu en ménageant tout cela avec cette plénitude de ſageſſe & de puiſſance qui lui eſt propre, trouvera des moyens de s'aſſurer de nos volontés.

Par la diſpoſition des objets, il fera qu'une paſſion corrigera l'autre ; une crainte extrême ſurvenue, modérera une eſpérance téméraire qui nous emporteroit ; une grande douleur nous fera oublier un grand plaiſir. Le courant impétueux de ce mouvement ſera ſuſpendu, & par-là perdra ſa force ; l'occaſion échappera pendant ce temps-là ; l'ame un peu repoſée reviendra à ſon bon ſens ; l'amour, que la ſeule beauté d'une femme aura excité, ſera éteint par une maladie qui la défigure tout à coup. Dieu modérera une ambition que la faveur trop déclarée d'un Prince aura fait naître, en lui inſpirant du dégoût pour nous, ou bien en l'ôtant du monde ; ou enfin en changeant en mille façons les choſes extérieures qui ſont abſolument en ſa puiſſance.

Par l'inſpiration des penſées, il nous convaincra pleinement de la vérité ; il nous donnera des lumières nettes & certaines pour la découvrir ; il nous la tiendra toujours préſente, & diſſipera comme une ombre les apparences de la raiſon qui nous éblouiſſent.

Il fera plus : comme la raiſon n'eſt pas toujours écoutée, lorſque nos inclinations y réſiſtent, parce que notre inclination eſt elle-même ſouvent la plus preſſante raiſon qui nous émeuve,

Dieu ſaura nous prendre encore de ce côté-là ; il donnera à notre ame une pente douce d'un côté, plutôt que d'un autre. La pleine compréhenſion de notre inclination & de nos humeurs, lui fera trouver certainement la raiſon qui nous détermine en chaque choſe. Car, encore que notre ame ſoit libre, elle n'agit jamais ſans raiſon dans les choſes un peu importantes : elle en a toujours une qui la détermine. Que je ſache juſqu'à quel point un de mes amis eſt déterminé à me plaire, je ſaurai certainement juſqu'à quel point je pourrai diſpoſer de lui. En effet, il y a des choſes où je ne me tiens pas moins aſſuré des autres que de moi-même ; & cependant en cela je ne leur ôte non plus leur liberté, que je me l'ôte à moi-même, en me convaincant des choſes que je dois ou rechercher, ou fuir. Or ce que je puis pouſſer à l'égard des autres juſqu'à certains effets particuliers, qui doute que Dieu ne le puiſſe étendre univerſellement à tout ? Ce que je ne ſais que par conjectures, il le voit avec une pleine certitude. Je ne puis rien que foiblement ; il n'y a rien que le Tout-puiſſant ne puiſſe faire concourir à ſes deſſeins. Si donc il veut tout enſemble, & gagner ma volonté, & la laiſſer libre, il pourra ménager l'un & l'autre. Enfin quand on voudroit ſuppoſer que l'homme lui réſiſteroit une fois, il reviendroit à la charge, diſent ces Auteurs, & tant de fois, & ſi vivement, que l'homme, qui par foibleſſe & à force d'être importuné, ſe laiſſe aller ſi ſouvent, même à des choſes fâcheuſes, ne réſiſtera point à celles que Dieu aura entrepris de lui rendre agréables.

C'eſt ainſi que ces Auteurs expliquent comment Dieu eſt cauſe de notre choix. Il fait, diſent-ils, que nous choiſiſſons par les préparations, & par les attraits qu'on vient de voir, qui nous

mettent en de certaines dispositions, nous inclinent aussi doucement qu'efficacement, à une chose plutôt qu'à l'autre. Voilà ce qu'on appelle l'opinion de la contempération, qui en cela ne diffère pas beaucoup, ou qui enferme en elle-même celle qui fait l'efficace des secours divins dans une certaine suavité qu'on appelle victorieuse. Cette suavité est un plaisir qui prévient toute détermination de la volonté : & comme de deux plaisirs qui attirent, celui-là, dit-on, l'emporte toujours, dont l'attrait est supérieur & plus abondant; il n'est pas mal-aisé à Dieu de faire prévaloir le plaisir du côté d'où il a dessein de nous attirer. Alors ce plaisir victorieux de l'autre, engagera par sa douceur notre volonté, qui ne manque jamais de suivre ce qui lui plaît davantage. Plusieurs de ceux qui suivent cette opinion, disent que ce plaisir supérieur & victorieux se fait suivre de l'ame par nécessité, & ne lui laisse que la liberté qui consiste dans le volontaire. En cela, ils diffèrent de l'opinion de la contempération, qui veut que la volonté, pour être libre, puisse résister à l'attrait, quoique Dieu fasse ensorte qu'elle n'y résiste pas, & qu'elle s'y rende. Mais au reste, si on considère la nature de cette suavité supérieure & victorieuse, on verra qu'elle est composée de toutes les choses que la contempération nous a expliquées.

CHAPITRE

CHAPITRE VIII.

Quatrième & dernier moyen *pour accorder notre liberté avec les Décrets de Dieu : La prémotion & la prédétermination physique. Elle sauve parfaitement notre liberté, & notre dépendance de Dieu.*

JUSQU'ICI la volonté humaine est comme environnée de tous côtés par l'opération divine. Mais cette opération n'a rien encore qui aille immédiatement à notre dernière détermination ; & c'est à l'ame seule à donner ce coup. D'autres passent encore plus avant, & avouent les trois choses qui ont été expliquées. Ils ajoutent, que Dieu fait encore immédiatement en nous-mêmes, que nous nous déterminons d'un tel côté ; mais que notre détermination ne laisse pas d'être libre, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. Car, disent-ils, lorsque Dieu, dans le conseil éternel de sa Providence, dispose des choses humaines, & en ordonne toute la suite ; il ordonne par le même Décret, ce qu'il veut que nous souffrions par nécessité, & ce qu'il veut que nous fassions librement. Tout suit, & tout se fait, & dans le fond, & dans la manière, comme il est porté par ce Décret. Et, disent ces Théologiens, il ne faut point chercher d'autres moyens que celui-là, pour concilier notre liberté avec les Décrets de Dieu. Car comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même, pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle & son effet. Elle l'atteint immédiatement, & dans son fond, & dans toutes les qualités qui lui

conviennent. Et on ſe tourmente vainement, en cherchant à Dieu des moyens par leſquels il faſſe ce qu'il veut ; puiſque dès-là qu'il veut, ce qu'il veut, exiſte. Ainſi dès qu'on préſuppoſe que Dieu ordonne dès l'éternité, qu'une choſe ſoit dans le temps ; dès-là, ſans autre moyen, elle ſera. Car quel meilleur moyen peut-on trouver, pour faire qu'une choſe ſoit, que ſa propre cauſe ? Or la cauſe de tout ce qui eſt, c'eſt la volonté de Dieu ; & nous ne concevons rien en lui, par où il faſſe tout ce qui lui plaît, ſi ce n'eſt que ſa volonté eſt d'elle-même très-efficace. Cette efficace eſt ſi grande que non-ſeulement les choſes ſont abſolument, dès-là que Dieu veut qu'elles ſoient ; mais encore, qu'elles ſont telles, dès que Dieu veut qu'elles ſoient telles ; & qu'elles ont une telle ſuite, & un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'ayent. Car il ne veut pas les choſes en général ſeulement ; il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme eſt, dès-là que Dieu veut qu'il ſoit ; il eſt libre, dès-là que Dieu veut qu'il ſoit libre ; & il agit librement, dès-là que Dieu veut qu'il agiſſe librement ; & il fait librement telle & telle action, dès-là que Dieu le veut ainſi. Car toutes les volontés, & des hommes & des Anges, ſont compriſes dans la volonté de Dieu, comme dans leur cauſe première & univerſelle ; & elles ne ſeront libres, que parce qu'elles y ſeront compriſes comme libres. Par la même raiſon, toutes les réſolutions que les hommes & les Anges prendront jamais, en tout ce qu'elles ont de bien & d'être, ſont compriſes dans les Décrets éternels de Dieu, où tout ce qui eſt, a ſa raiſon primitive : & le moyen infaillible de faire non-ſeulement qu'elles ſoient, mais qu'elles ſoient li-

brement ; c'eſt que Dieu veuille non-ſeulement qu'elles ſoient, mais qu'elles ſoient librement ; parce que étant Maître ſouverain de tout ce qui eſt ou libre, ou non libre ; tout ce qu'il veut, eſt comme il le veut. Dieu donc veut le premier, parce qu'il eſt le premier Etre, & le premier libre : & tout le reſte veut après lui, & veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille. Car c'eſt le premier principe, & la Loi de l'Univers, qu'après que Dieu a parlé dans l'éternité, les choſes ſuivent dans le temps marqué, comme d'elles-mêmes. Et, ajoutent les mêmes Auteurs, en ce peu de mots ſont compris tous les moyens d'accorder la liberté de nos actions, avec la volonté abſolue de Dieu. C'eſt que la cauſe première & univerſelle, d'elle-même & par ſa propre efficace, s'accorde avec ſon effet ; parce qu'elle y met tout ce qui y eſt, & qu'elle met par conſéquent dans les actions humaines, non-ſeulement leur Etre, tel qu'elles l'ont ; mais encore leur liberté même. Car, pourſuivent ces Théologiens, la liberté convient à l'ame, non-ſeulement dans le pouvoir qu'elle a de choiſir, mais encore lorſqu'elle choiſit actuellement : & Dieu qui eſt la cauſe immédiate de notre liberté, la doit produire dans ſon dernier acte : ſi bien que le dernier acte de la liberté conſiſtant dans ſon exercice, il faut que cet exercice ſoit encore de Dieu, & que comme tel il ſoit compris dans la volonté divine. Car il n'y a rien dans la créature qui tienne tant ſoit peu de l'Etre, qui ne doive, à ce même titre, tenir de Dieu tout ce qu'il a. Comme donc plus une choſe eſt actuelle, plus elle tient de l'Etre ; il s'enſuit que plus elle eſt actuelle, plus elle doit tenir de Dieu. Ainſi notre ame conçue comme exerçant ſa liberté, étant plus en acte, que conçue comme pouvant l'exercer ;

elle est par conséquent davantage sous l'action divine, dans son exercice actuel, qu'elle ne l'étoit auparavant: ce qui ne se peut entendre, si on ne dit que cet exercice vient immédiatement de Dieu. En effet, comme Dieu fait en toutes choses ce qui est Etre & perfection; si être libre est quelque chose, & quelque perfection dans chaque acte, Dieu y fait cela même qu'on appelle libre; & l'efficace infinie de son action, c'est-à-dire de sa volonté, s'étend, s'il est permis de parler ainsi, jusqu'à cette formalité. Et il ne faut pas objecter, que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même; car cela seroit véritable, si la liberté de l'homme étoit une liberté première & indépendante, & non une liberté découlée d'ailleurs. Mais, comme il a été dit, toute volonté créée est comprise, comme dans sa cause, dans la volonté divine; & c'est delà que la volonté humaine a d'être libre. Ainsi étant véritable que toute notre liberté vient en son fond immédiatement de Dieu; celle qui se trouve dans notre action doit venir de la même source; parce que notre liberté n'étant pas une liberté de soi indépendamment de Dieu, elle ne peut donner à son action d'être libre de soi indépendamment de Dieu : au contraire, cette action ne peut être libre qu'avec la même dépendance qui convient essentiellement à son principe. D'où il s'ensuit que la liberté vient toujours de Dieu, comme de sa cause; soit qu'on la considère dans son fond, c'est-à-dire, dans le pouvoir de choisir; soit qu'on la considère dans son exercice, & comme appliquée à tel acte.

N'importe que notre choix soit une action véritable que nous faisons. Car par-là même, elle doit encore venir immédiatement de Dieu, qui étant, comme premier Etre, cause immédiate de tout

Etre; comme premier agiſſant, doit être cauſe de toute action, tellement qu'il fait en nous l'agir même, comme il y fait le pouvoir agir. Et de même que l'Etre créé ne laiſſe pas d'être, pour être d'un autre, c'eſt-à-dire, pour être de Dieu; au contraire il eſt ce qu'il eſt, à cauſe qu'il eſt de Dieu: il faut entendre de même, que l'agir créé ne laiſſe pas, ſi on peut parler de la ſorte, d'être un agir, pour être de Dieu; au contraire il eſt d'autant plus agir, que Dieu lui donne de l'être. Tant s'en faut donc que Dieu, en cauſant l'action de la créature, lui ôte d'être action, qu'au contraire il le lui donne; parce qu'il faut qu'il lui donne tout ce qu'elle a, & tout ce qu'elle eſt: & plus l'action de Dieu ſera conçue comme immédiate, plus elle ſera conçue comme donnant immédiatement, & à chaque créature, & à chaque action de la créature, toutes les propriétés qui leur conviennent. Ainſi, loin qu'on puiſſe dire, que l'action de Dieu ſur la nôtre lui ôte ſa liberté, au contraire il faut conclure que notre action eſt libre *à priori*, à cauſe que Dieu la fait être libre. Que ſi on attribuoit à un autre qu'à notre Auteur, de faire en nous notre action, on pourroit croire qu'il bleſſeroit notre liberté, & romproit, pour ainſi dire, en le remuant, un reſſort ſi délicat, qu'il n'auroit point fait; mais Dieu n'a garde de rien ôter à ſon ouvrage par ſon action, puiſqu'il y fait tout ce qui y eſt, juſqu'à la dernière préciſion; & qu'il fait par conſéquent non ſeulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même.

Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer que, ſelon ce qui a été dit, Dieu ne fait pas notre action comme une choſe détachée de nous; mais que faire notre action, c'eſt faire que nous agiſſions: & faire dans notre action ſa liberté, c'eſt faire

que nous agissions librement; & le faire, c'est vouloir que cela soit: car faire, à Dieu, c'est vouloir. Ainsi pour entendre que Dieu fait en nous nos volontés libres, il faut entendre seulement qu'il veut que nous soyons libres. Mais il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons libres en exercice : & il ne veut pas seulement en général que nous exercions notre liberté, mais il veut que nous l'exercions par tel & tel acte. Car lui dont la science & la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général; mais il descend à ce qui s'appelle tel & tel, c'est-à-dire, à ce qu'il y a de plus particulier; & tout cela est compris dans ses Décrets. Ainsi Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, en tout ce qu'il y a de bon & de réel. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire, qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire au contraire, qu'il est, parce que Dieu le veut; & que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du Décret qui veut que nous soyons libres, il arrive aussi que nous agissons librement en tel & tel acte, par la force du même Décret qui descend à tout ce détail?

Ainsi ce Décret divin sauve parfaitement notre liberté; car la seule chose qui suit en nous, en vertu de ce Décret, c'est que nous fassions librement tel & tel acte. Et il n'est pas nécessaire que Dieu, pour nous rendre conformes à son Décret, mette autre chose en nous, que notre propre détermination, ou qu'il l'y mette par autre que par nous. Comme donc il seroit absurde de dire, que notre propre détermination nous ôtât notre liberté; il ne le seroit pas moins de dire, que Dieu nous l'ôtât

par ſon Décret : & comme notre volonté, en ſe déterminant elle-même à choiſir une choſe plutôt que l'autre, ne s'ôte pas le pouvoir de choiſir entre les deux; il faut conclure de même, que ce Décret de Dieu ne nous l'ôte pas. Car le propre de Dieu, c'eſt de vouloir; & en voulant, de faire dans chaque choſe, & dans chaque acte, ce que cette choſe & cet acte ſera & doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix & à notre détermination de ſe faire par notre volonté, puiſqu'au contraire telle eſt ſa nature; il ne lui répugne pas non plus de ſe faire par la volonté de Dieu qui la veut, & la fera être telle qu'elle ſeroit, ſi elle ne dépendoit que de nous. En effet, nous pouvons dire, que Dieu nous fait tels que nous ſerions nous-mêmes, ſi nous pouvions être de nous-mêmes; parce qu'il nous fait dans tous les principes, & dans tout l'état de notre Etre. Car, à parler proprement, l'état de notre Etre, c'eſt d'être tout ce que Dieu veut que nous ſoyons. Ainſi il fait être homme, ce qui eſt homme; & corps, ce qui eſt corps; & penſée, ce qui eſt penſée; & paſſion, ce qui eſt paſſion; & action, ce qui eſt action; & néceſſaire, ce qui eſt néceſſaire; & libre, ce qui eſt libre; & libre en acte & en exercice, ce qui eſt libre en acte & en exercice : car c'eſt ainſi qu'il fait tout ce qu'il lui plaît dans le Ciel & dans la Terre, & que dans ſa ſeule volonté ſuprême eſt la raiſon *à priori* de tout ce qui eſt.

On voit par cette doctrine, comment toutes choſes dépendent de Dieu; c'eſt qu'il ordonne premièrement, & tout vient après : & les créatures libres ne ſont par exceptées de cette Loi, le libre n'étant pas en elles une exception de la commune dépendance, mais une différente manière d'être rapporté à Dieu. En effet, leur liberté eſt créée,

& elles dépendent de Dieu même comme libres ; d'où il s'enſuit qu'elles en dépendent même dans l'exercice de leur liberté. Et il ne ſuffit pas de dire, que l'exercice de la liberté dépend de Dieu, parce qu'il eſt en ſon pouvoir de nous l'ôter; car ce n'eſt pas ainſi que nous entendons que Dieu eſt maître des choſes : & nous concevons mal ſa ſouveraineté abſolue, ſi nous ne diſons, qu'il eſt le maître & de les empêcher d'être & de les faire être ; & c'eſt parce qu'il peut les faire être, qu'il peut auſſi les empêcher d'être. Il peut donc également & empêcher d'être, & faire être l'exercice de la liberté ; & il n'a pour cela qu'à le vouloir. Car il le faut dire ſouvent, à Dieu faire, c'eſt vouloir qu'une choſe ſoit: après quoi il n'y a rien à craindre pour nous dans l'action toute-puiſſante de Dieu, puiſque ſon Décret qui fait tout, enfermant notre liberté, & ſon exercice, ſi par l'événement il la détruiſoit, il ne ſeroit pas moins contraire à lui-même qu'à elle.

Ainſi, concluent les Théologiens dont nous expliquons les ſentimens, pour accorder le Décret & l'action toute puiſſante de Dieu, avec notre liberté, on n'a pas beſoin de lui donner un concours qui ſoit prêt à tout indifféremment, & qui devienne ce qu'il nous plaira : encore moins de lui faire attendre à quoi notre volonté ſe portera, pour former enſuite, à jeu ſûr, ſon Décret ſur nos réſolutions. Car ſans ce foible ménagement, qui brouille en nous toute l'idée de première cauſe, il ne faut que conſidérer que la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout, non ſeulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier, où elle met tout ce que nous y concevons, en ordonnant qu'il ſera avec toutes les propriétés qui lui conviennent.

Au reſte, le fondement principal de toute cette Doctrine eſt ſi certain, que toute l'Ecole en eſt d'accord. Car comme on ne peut poſer qu'il y ait un Dieu, c'eſt-à-dire, une cauſe première & univerſelle, ſans croire en même temps qu'elle ordonne tout, & qu'elle fait tout immédiatement, delà vient qu'on a établi un concours immédiat de Dieu, qui atteint en particulier toutes les actions de la créature, même les plus libres: & le peu de Théologiens qui s'oppoſent à ce concours, ſont condamnés de témérité par tous les autres. Mais ſi on embraſſe ce ſentiment pour ſauver la notion de cauſe première, il la faut donc ſauver en tout; c'eſt-à-dire, que dès qu'on nomme la cauſe première, il faut la faire par-tout aller devant: & ſi on ſonge à l'accorder avec ſon effet, il faut fonder cet accord ſur ce qu'elle eſt cauſe, & cauſe encore, qui n'agiſſant pas avec une impétuoſité aveugle, ne fait ni plus ni moins qu'elle veut; ce qui fait qu'elle ne craint pas de prévenir ſon effet en tout & par-tout; parce qu'aſſurée de ſa propre vertu, elle ſait qu'ayant commencé, tout ſuivra préciſément comme elle l'ordonne, ſans qu'elle ait beſoin pour cela de conſulter autre choſe qu'elle-même.

Tel eſt le ſentiment de ceux qu'on appelle Thomiſtes; voilà ce que veulent dire les plus habiles d'entr'eux, par ces termes de *prémotion* & *prédétermination phyſique*, qui ſemblent ſi rudes à quelques-uns; mais qui étant entendus, ont un ſi bon ſens. Car enfin ces Théologiens conſervent dans les actions humaines l'idée toute entière de la liberté, que nous avons donnée au commencement: mais ils veulent que l'exercice de la liberté ainſi défini, ait Dieu pour cauſe première, & qu'il l'opère non ſeulement par les attraits qui le précèdent, mais encore dans ce qu'il a de plus intime;

ce qui leur paroît d'autant plus nécessaire, qu'il y a plusieurs actions libres, comme il a été remarqué, où nous ne sentons aucun plaisir, ni aucune suavité, ni enfin aucune autre raison qui nous y porte, que notre seule volonté; ce qui ôteroit ces actions à la Providence, & même à la prescience divine, selon les principes que nous avons établis, si on ne reconnoissoit que Dieu atteint, pour ainsi parler, toute action de nos volontés dans son fond, donnant immédiatement & intimément à chacune tout ce qu'elle a d'être.

CHAPITRE IX.

Objections & Réponses, où l'on compare l'action libre de la volonté, avec les autres actions qu'on attribue à l'ame, & avec celles qu'on attribue aux corps.

SI cela est, disent quelques-uns, la volonté sera purement passive; & lorsque nous croyons si bien sentir notre liberté, il nous sera arrivé la même chose, que lorsque nous avons cru sentir que c'étoit nous-mêmes qui mouvions nos corps; ou que ces corps se mouvoient eux-mêmes en tombant, par exemple, de haut en bas; ou qu'ils se mouvoient les uns les autres, en se poussant mutuellement: cependant quand nous y avons mieux pensé, nous avons enfin reconnu qu'un corps n'a aucune action, ni pour se mouvoir lui-même, ni pour mouvoir un autre corps; & que notre ame n'en a point aussi pour mouvoir nos membres; mais que c'est le Moteur universel de tous les corps qui, selon les règles qu'il a établies, meut un certain corps à l'occasion du mouvement de l'autre, & meut aussi nos membres

à l'occaſion de nos volontés. Nous pouvons penſer, dit-on, que nous ſommes trompés, en croyant que nous ſommes libres, comme en croyant que nous ſommes mouvans, ou même que les corps le ſont; & à la fin il faudra dire, qu'il n'y a que Dieu ſeul qui agiſſe, & par conſéquent que lui ſeul de libre; comme il n'y a que lui ſeul qui ſoit le Moteur de tous les corps.

Il faut ici démêler toutes les idées que nous avons ſur la cauſe du mouvement. Premièrement, nous ſentons que nos corps ſe meuvent, & il n'y a perſonne qui ne croie faire quelque action en ſe remuant. Nous trompons-nous en cela? Nullement: car il eſt vrai que nous voulons; & que vouloir, c'eſt une action véritable. Mais nous croyons que cette action a ſon effet ſur nos corps. Nous avons raiſon de le croire, puiſqu'en effet nos membres ſe meuvent, ou ſe repoſent au commandement de la volonté. Mais que faut-il penſer d'une certaine faculté motrice qui a dans l'ame, ſelon quelques-uns, ſon action particulière diſtincte de la volonté? Qu'on la croie, ſi on peut l'entendre, je n'ai pas beſoin ici de m'y oppoſer: mais il faut du moins qu'on m'avoue que quand on pourroit trouver par raiſonnement une telle faculté motrice, toujours eſt-il véritable que nous ne ſentons en nous-mêmes ni elle, ni ſon action, & que dans les mouvemens de nos membres, nous n'avons d'idée diſtincte d'aucune action, que de notre volonté & de notre choix. Mais ſi quelqu'un s'en veut tenir là, ſans rien admettre de plus, pourra-t-il dire, que notre volonté meut nos membres, ou qu'elle eſt la cauſe de leur mouvement? Il le pourra dire ſans difficulté; car tout le langage humain appelle cauſe ce qui étant une fois poſé, on voit ſuivre auſſitôt un certain effet: ainſi nous connoiſſons

distinctement qu'en mouvant nos membres, nous faisons une certaine action qui est de vouloir, & que de cette action suit le mouvement. Si nous n'entendons autre chose, quand nous disons que nos volontés sont la cause du mouvement de nos membres, ce sentiment est très-véritable. On trouvera les idées que nous avons de la liberté aussi claires que celles-là, & par conséquent aussi certaines. On les peut donc raisonnablement comparer ensemble: mais si on compare à l'idée de la liberté, celle que quelques-uns se veulent former d'une certaine faculté motrice distincte de la volonté, on comparera une chose claire, & dont on ne peut douter, avec une chose confuse, dont on n'a aucun sentiment, ni aucune idée.

Au reste, quand nous sentons la pesanteur de nos membres, nous voyons clairement par-là, qu'ils sont entraînés par le mouvement universel du monde; & par conséquent qu'ils ont pour Moteur celui qui agite toute la machine. Que si nous leur pouvons donner un mouvement détaché de l'ébranlement universel, & même qui lui soit contraire, en poussant par en haut, par exemple, notre bras, que l'impression commune de toute la machine tire en bas; on voit bien qu'il n'est pas possible qu'une si petite partie de l'Univers, c'est-à-dire l'homme, puisse prévaloir d'elle-même sur l'effort du tout. On voit aussi par les convulsions, & les autres mouvemens involontaires, combien peu nous sommes maîtres de nos membres: de sorte qu'on doit penser que le même Dieu qui meut tous les corps, selon de certaines Lois, en exempte cette petite partie de la masse qu'il a voulu unir à notre ame, & qu'il lui plaît de mouvoir en conformité de nos volontés.

Voilà ce que nous pouvons connoître clairement

touchant le mouvement de nos membres. Je n'empêche pas qu'outre cela, on n'admette, si on veut, dans l'ame une certaine faculté de mouvoir le corps, & qu'on ne lui donne une action particulière : il me suffit que, soit qu'on admette, soit qu'on rejette cette action, cela ne fait rien à la liberté. Car ceux qui admettent dans nos ames cette action qu'ils n'entendent pas, admettront bien plus facilement l'action de la liberté, dont ils ont une idée si claire ; & ceux qui ne voudront pas reconnoître cette faculté motrice, ni son action, feront d'un très-mauvais raisonnement, s'ils sont tentés de rejeter la connoissance de leur liberté, qu'ils ont si distincte, parce qu'ils se feront défaits de l'impression confuse d'une faculté, & d'une action de leur ame qu'ils n'ont jamais ni sentie, ni entendue.

Il faut dire la même chose touchant l'action que quelques-uns attribuent aux corps pour se mouvoir les uns les autres. Ceux qui ne peuvent concevoir qu'un corps tombe, sans agir sur lui-même, ni qu'il se fasse céder la place, sans agir sur celui qu'il pousse, concevront beaucoup moins que l'ame choisisse sans exercer quelque action : & comme ils veulent que les corps ne laissent pas d'être conçus comme agissans, quoique le premier Moteur soit la cause de leur action ; ils n'auront garde de conclure que l'ame n'agisse pas, sous prétexte que son action reconnoît Dieu pour la cause. Car ils tiennent pour assuré que deux causes peuvent agir subordonnément, & que l'action de Dieu n'empêche pas celle des causes secondes. Nous n'avons donc ici à nous défendre que contre ceux qui rejettent l'action des corps avec Platon ; & nous dirons à ceux-là ce que nous leur avons déjà dit, quand ils comparoient leur liberté avec une certaine faculté motrice de leur ame, inconnue à elle-

même. Puiſqu'ils ne rejettent cette action des corps, que parce qu'ils ſoutiennent qu'elle n'eſt pas intelligible; devant que de pouſſer leur conſéquence juſqu'à l'action de la volonté, ils doivent conſidérer auparavant s'il n'eſt pas certain qu'ils l'entendent. Mais afin de les aider dans cette conſidération, en leur montrant la prodigieuſe différence qu'il y a entre l'action que quelques-uns attribuent aux corps, & celle que nous attribuons à nos volontés, examinons dans le détail ce que nous concevons diſtinctement dans les corps; après quoi nous repaſſerons ſur ce que nous avons connu diſtinctement dans nos ames.

Nous voyons qu'un certain corps étant mu ſelon les lois de la nature, il faut qu'un autre corps le ſoit auſſi. Nous voyons dans un corps que d'avoir une certaine figure, par exemple, d'être aigu, le diſpoſe à communiquer à un autre corps une certaine eſpèce de mouvement, par exemple, d'être diviſé. Nous ne nous trompons point en cela; & pour exprimer cette vérité, nous diſons que d'être aigu dans un couteau, eſt la cauſe de ce qu'il coupe; & qu'être continuellement agité dans l'eau, eſt la cauſe de ce que la roue d'un moulin tourne ſans ceſſe; & que c'eſt à cauſe des trous qui ſont dans un crible, que certains grains peuvent paſſer à travers. Tout cela eſt très-véritable, & ne veut dire autre choſe, ſinon que le corps eſt tellement diſpoſé, ou par ſa figure, ou par ſon mouvement, que de ſon mouvement, ou de ſa figure il s'enſuit qu'un tel corps, & non un autre, eſt mu de telle manière, plutôt que d'une autre. Voilà ce que nous entendons clairement dans les corps. Que ſi nous paſſons de-là à y vouloir mettre une certaine vertu active, diſtincte de leur étendue, de leur figure, & de leur mouvement, nous dirons plus que nous

n'entendons. Car nous ne concevons rien dans un corps par où il ſoit entendu en mouvoir un autre; ſi ce n'eſt ſon mouvement. Quand une pierre jetée emporte une feuille, ou un fruit qu'elle atteint, ce n'eſt que par ſon mouvement qu'elle l'atteint & l'emporte. C'eſt en vain qu'on voudroit s'imaginer que le mouvement ſoit une action dans la pierre, plutôt que dans la feuille, puiſqu'il eſt par-tout de même nature: & que la pierre, qui eſt ici conſidérée comme mouvante, en effet eſt elle-même jetée. Et non ſeulement la roue du moulin, mais la rivière elle-même doit recevoir ſon mouvement d'ailleurs. Que ſi on dit, que la rivière fait aller la roue, c'eſt qu'on regarde par où la matière commence à s'ébranler, & par où le mouvement ſe communique. Ainſi en conſidérant cette roue qui tourne, on voit bien que ce n'eſt pas elle qui donne lieu au mouvement de l'eau; mais au contraire que c'eſt la rapidité de l'eau qui donne lieu au mouvement de la roue. En ce ſens, on peut regarder la rivière comme la cauſe, & le mouvement de la roue comme l'effet. Mais en remontant plus haut à la ſource du mouvement, on trouve que tout ce qui ſe meut eſt mu d'ailleurs, & que toute la matière demande un moteur; de ſorte qu'en elle-même, elle eſt toujours purement paſſive, comme Platon l'a dit expreſſément; & qu'encore qu'un mouvement particulier donne lieu à l'autre, tout le mouvement en général n'a d'autre cauſe que Dieu. Et on ſe trompe viſiblement, quand on s'imagine que tout ce qu'on exprime par le verbe actif, ſoit également actif. Car quand on dit, que la terre pouſſe beaucoup d'herbe, ou qu'une branche a pouſſé un grand rejeton, ſi peu qu'on approfondiſſe, on voit bien qu'on ne veut dire autre choſe, ſinon que la terre eſt pleine de ſucs, & qu'elle eſt diſpoſée de

ſorte que les rayons du ſoleil donnant deſſus, il faut que ces ſucs s'élèvent. Et ces rayons pour cela n'en ſont pas plus agiſſans d'une action proprement dite, non plus que la pierre jetée dans l'eau n'eſt pas véritablement agiſſante, quand elle la fait rejaillir en donnant deſſus; car on voit manifeſtement qu'elle eſt pouſſée par la main: & on ne la doit pas trouver plus agiſſante, quand elle tombe par ſa peſanteur, puiſqu'elle n'eſt pas moins pouſſée dans ce mouvement pour être pouſſée par une cauſe qui ne paroît pas.

Ceux donc qui mettent dans les corps des vertus actives ou des actions véritables, n'en ont aucune idée diſtincte; & ils verront s'ils y regardent de près, que trouvant en eux-mêmes une action, quand ils ſe meuvent, c'eſt-à-dire l'action de la volonté; par-là ils prennent l'habitude de croire que tout ce qui eſt mu ſans cauſe apparente, exerce quelque action ſemblable à la leur. C'eſt ainſi qu'on s'imagine qu'un corps qui en preſſe d'autres, & peu-à-peu s'y fait un paſſage, fait un effort tout ſemblable à celui que nous faiſons pour paſſer à travers d'une multitude, ce qui eſt vrai en ce qui eſt purement du corps; mais notre imagination nous abuſe, quand elle prend occaſion delà de mettre quelque action dans les corps, & on voit bien que cette penſée ne vient d'autre choſe, ſinon qu'étant accoutumés à trouver en nous une véritable action, c'eſt-à-dire, notre volonté jointe aux mouvemens que nous faiſons, nous tranſportons ce qui eſt en nous aux corps qui nous environnent.

Ainſi dans l'action que nous attribuons aux corps, nous ne trouvons rien de réel, ſinon que leurs figures & leurs mouvemens donnent lieu à certains effets. Tout ce qu'on veut dire au-delà, n'eſt ni entendu,

entendu, ni défini; mais il n'en est pas de même de l'action que nous avons mise dans notre ame. Nous entendons clairement qu'elle veut son bien, & qu'elle veut être heureuse; nous savons très-certainement qu'elle ne délibère jamais si elle veut son bonheur; mais que toute sa consultation se tourne aux moyens de parvenir à cette fin. Nous sentons qu'elle délibère sur ces moyens, & qu'elle en choisit l'un plutôt que l'autre. Ce choix est bien entendu, & il enferme dans sa notion une action véritable. Nous avons même une notion d'une action de cette nature qui ne peut convenir qu'à un Etre créé, puisque nous avons une idée distincte d'une liberté qui peut pécher, & que nous nous attribuons à nous-mêmes les fautes que nous faisons. Nous concevons donc en nous une liberté qui se trouve & dans notre fond, c'est-à-dire, dans l'ame même, & dans nos actions particulières; car elles sont faites librement: & nous avons défini en termes très-clairs, la liberté qui leur convient. Mais pour avoir bien entendu cette liberté qui est dans nos actions, il ne s'ensuit pas pour cela que nous la devions entendre comme une chose qui n'est pas de Dieu. Car tout ce qui est hors de lui, en quelque manière qu'il soit, vient de cette cause; & parce qu'il fait en chaque chose tout ce qui lui convient par sa définition, il faut dire, que comme il fait dans le mouvement tout ce qui est compris dans la définition du mouvement; il fait dans la liberté de notre action, tout ce que contient la définition d'une action de cette nature. Il y est donc, puisque Dieu l'y fait; & l'efficace toute-puissante de l'opération divine n'a garde de nous ôter notre liberté, puisqu'au contraire elle la fait & dans l'ame, & dans ses actes. Ainsi on peut dire, que c'est Dieu qui nous fait agir, sans craindre que pour cela

notre liberté soit diminuée ; puisqu'enfin il agit en nous, comme un principe intime & conjoint, & qu'il nous fait agir, comme nous nous faisons agir nous-mêmes, ne nous faisant agir que par notre propre action, qu'il veut, & fait, en voulant que nous l'exercions avec toutes les propriétés que sa définition enferme.

Il ne faut donc pas changer la définition de notre action, en la faisant venir de Dieu, non plus qu'il ne faut changer la définition de l'homme, en lui donnant Dieu pour sa cause ; car Dieu est cause au contraire de ce que l'homme est, avec tout ce qui lui convient par sa définition : & il faut comprendre de même qu'il est la cause immédiate de ce que notre action est, avec tout ce qui lui convient par son essence.

CHAPITRE X.

La différence des deux états de la nature humaine, innocente & corrompue, assignés selon les principes posés.

CELA étant, on doit comprendre que la différence de l'état où nous sommes, avec celui de la nature innocente, ne consiste pas à faire dépendre de la Volonté divine les actes de la volonté humaine, en l'un de ces états, plutôt qu'en l'autre; puisque ce n'est pas le péché qui établit en nous cette dépendance: & qu'elle est en l'homme, non par sa blessure, mais par sa première institution, & par la condition essentielle de son Etre. Et c'est en vain qu'on diroit que Dieu agit davantage dans la nature corrompue, que dans la nature innocente, puisqu'au contraire il faut concevoir qu'étant la source du bien, & de l'Etre, il agit toujours plus où il y a plus de l'un & de l'autre.

Il ne faut non plus établir la différence de ces deux états dans l'efficace des Décrets divins, ni dans la certitude des moyens dont Dieu se sert pour les accomplir. Car la Volonté divine est en tout état efficace par elle-même, & contient en elle-même tout ce qu'il faut pour accomplir ses Décrets. En un mot, l'état du péché ne fait pas que la volonté de Dieu soit plus efficace, ou plus absolue; & l'état de l'innocence ne fait pas que la volonté de l'homme soit moins dépendante. Ce n'est donc pas de ce côté-là qu'il faut aller rechercher la différence des deux états, qui en cela conviennent ensemble: mais il faut considérer précisément les dispositions qui sont changées par la maladie, & ju-

ger par-là de la nature du remède que Dieu y apporte. Et quoique ce ne soit pas notre dessein de traiter à fond cette différence, nous remarquerons en passant, que le changement le plus essentiel que le péché ait fait dans notre ame, c'est qu'un attrait indélibéré du plaisir sensible prévient tous les actes de nos volontés. C'est en cela que consiste notre langueur & notre foiblesse, dont nous ne serons jamais guéris, que Dieu ne nous ôte cet attrait sensible ou du moins ne le modère par un autre attrait indélibéré du plaisir intellectuel. Alors si par la douceur du premier attrait, notre ame est portée au bien sensible; par le moyen du second, elle sera rappelée à son véritable bien, & disposée à se rendre à celui de ces deux attraits qui sera supérieur. Elle n'avoit pas besoin, quand elle étoit saine, de cet attrait prévenant, qui avant toute délibération de la volonté, l'incline au bien véritable; parce qu'elle ne sentoit pas cet autre attrait, qui avant toute délibération, l'incline toujours au bien apparent. Elle étoit née maîtresse absolue des sens, connoissant parfaitement son bien, qui est Dieu; munie de toutes les grâces qui lui étoient nécessaires pour s'élever à ce bien suprême; l'aimant librement de tout son cœur, & se plaisant d'autant plus dans son amour, qu'il lui venoit de son propre choix. Mais ce choix, pour lui être propre, n'en étoit pas moins de Dieu, de qui vient tout ce qui est propre à la créature, qui fait même qu'une telle chose lui est propre plutôt qu'une autre, & que rien ne lui est plus propre, que ce qu'elle fait si librement.

En cet état, où nous regardons la volonté humaine, on voit bien qu'elle n'a rien en elle-même qui l'applique à une chose plutôt qu'à l'autre, que sa propre détermination; qu'il ne faut point pour

la faire libre la rendre indépendante de Dieu, parce qu'étant le maître absolu de tout ce qui est, il n'a qu'à vouloir, pour faire que les Etres libres agissent librement, & pour faire que les corps, qui ne sont pas libres, soient mus par nécessité.

C'est ainsi que raisonnent ces Théologiens; & l'abrégé de leur Doctrine, c'est que Dieu, parce qu'il est Dieu, doit mettre par sa volonté, dans sa créature libre tout ce en quoi consiste essentiellement sa liberté, tant dans le principe, que dans l'exercice; sans qu'on pense que pour cela cette liberté soit détruite; puisqu'il n'y a rien qui convienne moins à celui qui fait, que de ruiner, & de détruire.

Cette manière de concilier le Libre-Arbitre avec la Volonté de Dieu, paroît la plus simple, parce qu'elle est tirée seulement des principes essentiels qui constituent la créature, & ne suppose autre chose que les notions précises que nous avons de Dieu, & de nous-mêmes.

CHAPITRE XI.

Des actions mauvaises, & de leurs causes.

ON peut entendre, ce me semble, par ces principes, ce que Dieu fait dans les mauvaises actions de la créature. Car il fait tout le bien, & tout l'Etre qui s'y trouve; de sorte qu'il y fait même le fond de l'action, puisque le mal n'étant autre chose que la corruption du bien, & de l'Etre, son fond est par conséquent dans le bien, & dans l'Etre même.

C'est de quoi toute la Théologie est d'accord. Ceux qui admettent le concours que l'Ecole appelle simultanée, reconnoissent cette vérité, aussi-bien

que ceux qui donnent à Dieu une action prévenante; & pour entendre distinctement tout le bien que ce premier Etre opère en nous, il ne faut que considérer tout ce qu'il y a de bon dans le mal que nous faisons. Le plaisir que nous recherchons, & qui nous fait faire tant de mal, est bon de soi, & il est donné à la créature pour un bon usage. Ne vouloir manquer de rien, ne vouloir avoir aucun mal, ni rien par conséquent qui nous nuise, tout cela est bon visiblement, & fait partie de la félicité pour laquelle nous sommes nés. Mais ce bien recherché mal à propos, est la cause qui nous pousse à la vengeance, & à mille autres excès. Si on maltraite un homme, si on le tue, cette action peut être commandée par la justice, & par conséquent peut être bonne. Commander, est bon, être riche, est bon; & ces bonnes choses mal prises, & mal désirées, font néanmoins tout le mal du monde.

Si toutes ces choses sont bonnes, il est clair que le désir de les avoir, enferme quelque bien. Qu'un Ange se soit admiré & aimé lui-même, il a admiré & aimé une bonne chose. En quoi donc pèche-t-il dans cette admiration & dans cet amour, si ce n'est qu'il ne l'a point rapporté à Dieu? Que s'il a cru que c'étoit un souverain plaisir de s'aimer soi-même, sans se rapporter à un autre, il ne s'est point trompé en cela; car ce plaisir en effet est si grand, que c'est le plaisir de Dieu. L'Ange devoit donc aimer ce plaisir, non en lui-même, mais en Dieu, se plaisant en son auteur par un amour aussi sincère que reconnoissant, & faisant sa félicité de la félicité d'un Etre si parfait, & si bienfaisant. Et quand cet Ange, puni de son orgueil, commence à haïr Dieu qui le châtie, & à souhaiter qu'il ne soit pas, c'est qu'il veut vivre sans peine; & il a raison de le vouloir, car il étoit fait pour cela, &

pour être heureux. Ainſi tout le mal qui eſt dans les créatures, à ſon fond dans quelque bien. Le mal ne vient donc pas de ce qui eſt, mais de ce que ce qui eſt, n'eſt ni ordonné comme il faut, ni rapporté où il faut, ni aimé & eſtimé où il doit être. Et il eſt ſi vrai que le mal a tout ſon fond dans le bien, qu'on voit ſouvent une action qui n'eſt point mauvaiſe, le devenir, en y joignant une choſe bonne. Un homme fait une choſe qu'il ne croit pas défendue: cette ignorance peut être telle, qu'elle l'excuſera de tout crime; & pour y mettre du crime, il ne faut qu'ajouter à la volonté la connoiſſance du mal. Cependant la connoiſſance du mal eſt bonne, & cette connoiſſance qui eſt bonne, ajoutée à la volonté, la rend mauvaiſe, elle, qui étant ſeule, pourroit être bonne; tant il eſt vrai que le mal de tous côtés ſuppoſe le bien. Et ſi on demande par où le mal peut trouver entrée dans la créature raiſonnable, au milieu de tant de biens que Dieu y met, il ne faut que ſe ſouvenir qu'elle eſt libre, & qu'elle eſt tirée du néant. Parce qu'elle eſt libre, elle peut bien faire; & parce qu'elle eſt tirée du néant, elle peut faillir: car il ne faut pas s'étonner que venant, pour ainſi dire, & de Dieu, & du néant, comme elle peut par ſa volonté s'élever à l'un, elle puiſſe auſſi, par ſa volonté, retomber dans l'autre, faute d'avoir tout ſon Etre, c'eſt-à-dire, toute ſa droiture. Or, le manquement volontaire de cette partie de ſa perfection, c'eſt ce qui s'appelle péché, que la créature raiſonnable ne peut jamais avoir que d'elle-même; parce que telle eſt l'idée du péché, qu'il ne peut avoir pour ſa cauſe, qu'un Etre libre tiré du néant.

Telle eſt la cauſe du péché, ſi toutefois le péché peut avoir une véritable cauſe. Mais pour parler plus proprement, comme le néant n'en a point,

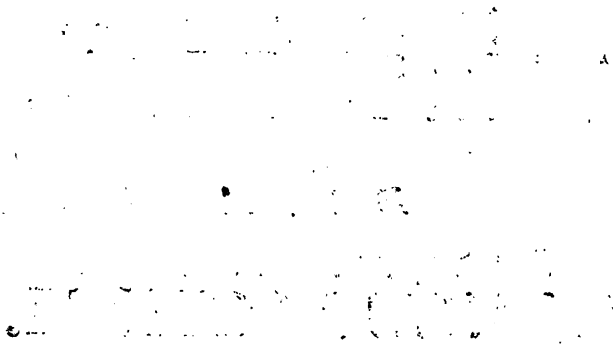
le péché qui eſt un défaut, & une eſpèce de néant, n'en a point auſſi ; & comme ſi la créature n'eſt rien d'elle-même, c'eſt de ſon propre fond ; & non pas de Dieu qu'elle a cela ; elle ne peut auſſi avoir que d'elle-même, & d'être capable de faillir, & de faillir en effet ; mais elle a le premier néceſſairement, & le ſecond librement ; parce que Dieu l'ayant trouvée capable de faillir par ſa nature, la rend capable de bien faire par ſa grâce.

Ainſi, nous avons fait voir, qu'à la réſerve du péché, qui ne peut par ſon eſſence être attribué qu'à la créature, tout le reſte de ce qu'elle a dans ſon fond, dans ſa liberté, dans ſes actions, doit être attribué à Dieu ; & que la volonté de Dieu qui fait tout, bien loin de rendre tout néceſſaire, fait au contraire dans le néceſſaire, auſſi-bien que dans le libre, ce qui fait la différence de l'un & de l'autre.

TRAITÉ

DE LA

CONCUPISCENCE.



TRAITÉ
DE LA
CONCUPISCENCE,
OU
EXPOSITION
DE CES PAROLES
DE SAINT JEAN:

N'aimez pas le Monde, ni ce qui eſt dans le Monde, &c. I. Joan. II. 15. 16. 17.

CHAPITRE PREMIER.

Paroles de l'Apôtre S. Jean contre le monde, conférées avec d'autres Paroles du même Apôtre, & de J. C. Ce que c'eſt que le Monde que cet Apôtre nous défend d'aimer.

N'AIMEZ *pas le Monde, ni ce qui eſt dans le Monde. Celui qui aime le Monde, l'amour du Père n'eſt pas en lui; parce que tout ce qui eſt dans le Monde, eſt Concupiſcence de la chair, & Concu-* I. *Joan.* II. 15. 16. 17.

piſcence des yeux, & orgueil de la vie : laquelle Concupiſcence n'eſt pas du Père, mais elle eſt du Monde. Or le Monde paſſe, & la Concupiſcence du Monde paſſe avec lui : *mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.*

Les dernières paroles de cet Apôtre nous font voir que le Monde dont il parle ici, ſont ceux qui préfèrent les choſes viſibles & paſſagères aux inviſibles & éternelles.

Il faut maintenant conſidérer à qui il adreſſe cette parole. Et pour cela il n'y a qu'à lire les paroles qui précèdent celles-ci : *Je vous écris, mes petits enfans, que tous vos péchés vous ſont remis au nom de J. C. Je vous écris, pères, que vous avez connu celui qui eſt dès le commencement*, celui qui eſt le vrai père de toute éternité. *Je vous écris, jeunes gens*, qui êtes au commencement de votre jeuneſſe, *que vous avez ſurmonté le mauvais ; je vous écris, petits enfans, que avez reconnu votre père ; je vous écris, jeunes gens*, qui êtes dans la force de l'âge, *que vous êtes courageux, & que la parole de Dieu eſt en vous, & que vous avez vaincu le mauvais.* A quoi il ajoute auſſitôt après : *N'aimez pas le monde*, & le reſte que nous venons de rapporter.

I. Joan. II. 12. 13. 14.

Cela eſt conforme à ce que dit le même Apôtre au commencement de ſon Evangile, en parlant de J. C. *Il étoit dans le Monde, & le Monde a été fait par lui, & le Monde ne l'a point connu.* Et la ſource de tout cela eſt dans ces paroles du Sauveur : *Je vous donnerai l'eſprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le veut pas, & ne le reçoit pas, & ne le connoît pas* : ou il ne ſait pas qui il eſt. Encore : *Si le Monde vous hait, ſachez qu'il m'a haï le premier : Si vous euſſiez été du Monde, le Monde aimeroit ce qui eſt à lui ; mais parce que vous n'êtes pas du Monde, & que je vous ai élu du milieu*

Joan. I. 10.

Ibid. XIV. 17.

Ib. XV. 18. 19.

du Monde, je vous en ai tiré, *c'est pour cela que le Monde vous hait.*

Encore; *Vous avez de l'affliction dans le Monde, mais prenez courage; j'ai vaincu le Monde.* Et enfin: *J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous avez tirés du Monde pour me les donner. Je ne prie pas pour le Monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés, parce qu'ils sont à vous: Je ne suis plus dans le Monde*, je retourne à vous, & l'heure d'aller à vous est arrivée: *Pour eux ils sont dans le Monde; mais pour moi je viens à vous. Je leur ai donné votre parole, & le Monde les a haïs; parce qu'ils ne sont pas du Monde; & je ne suis pas du Monde. Je ne vous prie pas de les tirer du Monde, mais de les garder du mal*, ou de les garder du mauvais. *Ils ne sont pas du Monde, comme je ne suis pas du Monde. Sanctifiez-les en vérité.* Mon *Père juste, le Monde ne vous connoît pas; mais moi je vous connois, & ceux-ci ont connu que vous m'avez envoyé.*

Ibid. XVI. 33. *Ibid.* XVII. 6. *Ibid.* 9. *Ibid.* 11. *Ibid.* 14. 15. 16. 17. *Ibid.* 25.

Toutes ces paroles de Notre Sauveur font voir que tous ceux qui font profession d'être ses disciples, sont tirés du monde; parce qu'ils sont sanctifiés en vérité: que la parole de Dieu est en eux, qu'ils le connoissent, pendant que le monde ne le connoît pas, & qu'ils connoissent J. C. le suivent, & l'imitent. La vie du Monde est donc la vie éloignée de Dieu & de J. C. & la vie Chrétienne, la vie des Disciples de J. C. est la vie conforme à sa doctrine & à ses exemples. C'est ce que S. Jean nous explique plus en détail par ces tendres paroles: *Mes petits enfans, jeunes & vieux, je vous l'écris*, je vous le répète, *n'aimez pas le Monde*; n'aimez pas ceux qui s'attachent aux choses sensibles, aux biens périssables; ne les aimez pas dans leur erreur; ne les suivez pas dans leur égarement; aimez-les pour les en tirer, comme J. C. a aimé

I. *Joan.* II. 15.

les Disciples qu'il a tirés du milieu du Monde, du milieu de la corruption: mais gardez-vous bien de les aimer comme amateurs du Monde, d'entrer dans leur commerce, dans leur société, dans leurs maximes, & d'imiter leurs exemples; parce qu'il
Ibid. 19. n'y a parmi eux que corruption. Et en voici les trois sources: c'est *qu'il n'y a dans le Monde que Concupiscence de la chair, que Concupiscence des yeux, & orgueil de la vie*, qui sont toutes choses trompeuses, inconstantes, périssables, & qui perdent ceux qui s'y attachent. Je le crois, il est ainsi: c'est le S. Esprit qui le dit par la bouche d'un Apôtre; mais il faut encore tâcher de l'entendre, afin de haïr le Monde avec plus de connoissance.

CHAPITRE II.

Ce que c'est que la Concupiscence de la chair, & combien le corps pèse à l'ame.

LA Concupiscence de la chair est ici d'abord l'amour des plaisirs des sens: car ces plaisirs nous
Rom. VII. 24. attachent à ce corps mortel, dont S. Paul disoit: *Malheureux homme que je suis? qui me délivrera du corps de cette mort?* & nous en rendent l'esclave. Ce qui fait dire au même S. Paul: *Qui me délivrera?* Qui m'affranchira de sa tyrannie? Qui en brisera les liens? Qui m'ôtera un joug si pesant?
Sap. IX. 14. 15. 16. *Les pensées des mortels sont timides*, & pleines de foiblesses, *& nos prévoyances incertaines; parce que le corps qui se corrompt, appesantit l'ame, & que notre demeure terrestre opprime l'esprit, qui est fait pour beaucoup penser: & la connoissance même des choses qui sont sur la terre nous est difficile. Nous ne pénétrons qu'à peine & avec travail les choses qui sont devant nos yeux; mais pour celles*

qui ſont dans le Ciel, qui de nous les pénétrera? Le corps rabat la ſublimité de nos penſées, & nous attache à la Terre, nous qui ne devrions reſpirer que le Ciel. Ce poids nous accable; *& c'eſt là cet empêchement qui a été créé pour tous les hommes, & le joug peſant qui a été mis ſur tous les enfans d'Adam, depuis le jour qu'ils ſont ſortis du ſein de leur mère, juſqu'à celui où ils rentrent, par la ſépulture, à la mère commune, qui eſt la Terre.* Ainſi l'amour des plaiſirs des ſens, qui nous attache au corps, qui par ſa mortalité eſt devenu le joug le plus accablant que l'ame puiſſe porter, eſt la cauſe la plus manifeſte de ſa ſervitude & de ſes foibleſſes. *Eccleſ.* XL. 1.

CHAPITRE III.

Ce que c'eſt, ſelon l'Ecriture, que la peſanteur du corps, & qu'elle eſt dans les misères & dans les paſſions qui nous viennent de cette ſource.

CE joug peſant qui accable les enfans d'Adam, n'eſt autre choſe, comme on vient de voir, que les infirmités de leur chair mortelle, leſquelles l'Eccléſiaſtique raconte en ces termes: *Ils ont les inquiétudes, les terreurs d'un cœur* continuellement agité, *les inventions de leurs eſpérances* trompeuſes & trop engageantes, *& le jour* terrible *de la mort.* Tous ces maux ſont répandus ſur tous les hommes, *depuis celui qui eſt aſſis ſur le trône, juſqu'à celui qui couche ſur la Terre; & dans la pouſſière,* par ſa pauvreté, *ou ſur la cendre* dans ſon affliction & dans ſa douleur: *depuis celui qui eſt revêtu de pourpre, & qui porte la couronne, juſqu'à celui qui eſt habillé du linge le plus groſſier. La fureur, la jalouſie, le tumulte* des paſſions, *l'agitation de l'eſ-* *Eccleſ.* XL. 2. 12.

prit, la crainte de la mort, la colère, & les longs tourmens qu'elle nous attire par sa durée, les querelles, & tous les maux qui les suivent; tout cela se répand par tout. *Dans le temps du repos & dans le lit, où on répare ses forces par le sommeil*, le trouble nous suit, *les songes pendant la nuit changent nos pensées: nous goûtons pendant un moment un peu de repos, & tout d'un coup il nous vient des soins, comme durant le jour par les songes: on est troublé dans les visions de son cœur, comme si l'on venoit d'éviter les périls d'un jour de combat: dans le temps où l'on est le plus en sureté, on se lève comme en sursaut, & on s'étonne d'avoir eu pour rien tant de terreur.* Tous ces troubles sont l'effet d'un corps agité, & d'un sang ému, qui envoie à la tête de tristes vapeurs: *c'est pourquoi ces agitations*, tant celles des passions, que celles des songes, *se trouvent dans toute chair, depuis l'homme jusqu'à la bête, & se trouvent sept fois davantage sur les pécheurs*, où les terreurs de la conscience se joignent aux communes infirmités de la nature. *A quoi il faut ajouter les morts violentes, le sang répandu, les combats, l'épée, les oppressions, les famines, les mortalités, & tous les autres fléaux de Dieu. Toutes ces choses*, qui dans l'origine ne devoient pas se trouver parmi les hommes, *ont été créées pour la punition des méchans, & c'est pour eux qu'est arrivé le Déluge.* Et la source de tous ces maux, *c'est que tout ce qui sort de la terre, retourne à la terre, comme toutes les eaux de la mer viennent de la mer, & y retournent.*

En un mot, la mortalité introduite par le péché, a attiré sur le genre humain cette inondation de maux, cette suite infinie de misères d'où naissent les agitations & les troubles des passions qui nous tourmentent, nous trompent, nous aveuglent. Nous qui dans notre innocence devions être semblables

blables aux Anges de Dieu, ſommes devenus comme les bêtes, &, comme diſoit David, nous avons perdu le premier honneur de notre nature: *Homo cum in honore eſſet, non intellexit, &c.* Pendant que l'homme étoit en honneur, dans ſon inſtitution primitive, il n'a pas connu cet avantage: il s'eſt égalé aux animaux inſenſés, & leur a été rendu ſemblable. Répétons une & deux fois ce verſet avec le Pſalmiſte. Nous ne ſaurions trop déplorer les misères & les paſſions inſenſées où nous jette notre corps mortel; & tout ce qui nous y attache, comme fait l'amour du plaiſir des ſens, nous fait aimer la ſource de nos maux, & nous attache à l'état de ſervitude où nous ſommes. *Pſ.* XLVIII. 21.

CHAPITRE IV.

Que l'attache que nous avons plaiſir des ſens eſt mauvaiſe & vicieuſe.

POur connoître encore plus à fond la raiſon de la défenſe que nous fait ſaint Jean de nous laiſſer entraîner à la Concupiſcence de la chair, c'eſt-à-dire, à l'attache au plaiſir des ſens, il faut entendre que cette attache eſt en nous un mal qu'il faut ôter, un vice qu'il faut vaincre, une maladie qu'il faut guérir; où l'on cède & on ſe livre tout à fait à ce violent amour du plaiſir des ſens, & on ſe rend criminel & eſclave de la chair & du péché; où on combat ce qu'on ne ſe croiroit pas obligé de faire, ſi elle n'étoit mauvaiſe. Et ce qui la rend viſiblement telle, c'eſt qu'elle nous porte au mal, puiſqu'elle nous porte à des excès terribles, à la gourmandiſe, à l'ivrognerie, à toutes ſortes d'intempérances. Ce qui faiſoit dire à ſaint Paul: *Je ſais que le bien n'ha-* *Rom.* VII. 18.

bite point en moi, c'eſt-à-dire, *dans ma chair.* Et encore : *Je trouve en moi une loi de rebellion* & d'intempérance, qui me fait apercevoir,
Ibid. 21. *lorſque je m'efforce à faire le bien, que le mal m'eſt attaché* & inhérent à mon fond.

Ainſi le mal eſt en nous, & attaché à nos entrailles d'une étrange ſorte, ſoit que nous cédions au plaiſir, ſoit que nous le combattions par une continuelle réſiſtance ; puiſque, comme dit ſaint Auguſtin, pour ne point tomber dans l'excès, il faut combattre le mal dans ſon principe, pour éviter le conſentement, qui eſt le mal conſommé, il faut continuellement réſiſter au déſir, qui en eſt le commencement : *Ut non fiat malum excedendi, reſiſtendum eſt malo concupiſcendi.*

Nous faiſons une terrible épreuve de ce combat dans le beſoin que nous avons de nous ſoutenir par la nourriture. La Sageſſe du Créateur, non contente de nous forcer à ce ſoutien néceſſaire, par la douleur violente de la faim & de la ſoif, & par les défaillances inſupportables qui les accompagnent ; nous y invite même par le plaiſir qu'elle a attaché aux fonctions naturelles de boire & de manger. Elle a rempli de bien toute la nature, *en voyant*, comme dit ſaint Paul, *la pluie*
Act. XIV. 16. *& le beau temps, & les ſaiſons qui rendent la terre féconde en toutes ſortes de fruits ; rempliſſant nos cœurs de joie par une nourriture convenable.* Et par-là, comme dit le même ſaint Paul, *Dieu rend lui-même témoignage* à ſa Providence & à ſa bonté paternelle, qui nourrit les hommes comme les animaux, & ſauve les uns & les autres de la manière qui convient à chacun.

Mais les hommes ingrats & charnels ont pris occaſion de ce plaiſir pour s'attacher à leur corps plutôt qu'à Dieu qui l'avoit fait, & ne ceſſoit de le ſuſtenter par des moyens ſi agréables. Le plaiſir

de la nourriture les captive : au lieu de manger pour vivre, *ils ſemblent*, comme diſoit cet Ancien, & après lui ſaint Auguſtin, *ne vivre que pour manger*. Ceux-là même qui ſavent régler leurs déſirs, & ſont amenés au repas par la néceſſité de la nature, trompés par le plaiſir, & engagés plus avant qu'il ne faut par ſes appas, ſont tranſportés au-delà des juſtes bornes ; ils ſe laiſſent inſenſiblement gagner à leur appétit, & ne croient jamais avoir ſatisfait entièrement au beſoin, tant que le boire & le manger flattent leur goût. Ainſi, dit ſaint Auguſtin, la convoitiſe ne ſait jamais où finit la néceſſité : *neſcit cupiditas ubi finiatur neceſſitas*. C'eſt donc là une maladie que la contagion de la chair produit dans l'eſprit ; une maladie contre laquelle on ne doit point ceſſer de combattre, ni d'y chercher des remèdes par la ſobriété & la tempérance, par l'abſtinence & par le jeûne. Mais qui oſeroit penſer à d'autres excès qui ſe déclarent d'une manière bien plus dangereuſe dans un autre plaiſir des ſens ? Qui, dis-je, oſeroit en parler, ou oſeroit y penſer, puiſqu'on ne parle point ſans pudeur, & qu'on n'y penſe point ſans péril, même pour le blâmer ? O Dieu, encore un coup, qui oſeroit parler de cette profonde & honteuſe plaie de la nature, de cette Concupiſcence qui lie l'âme au corps par des liens ſi tendres & ſi violens, dont on a tant de peine à ſe déprendre, & qui cauſe auſſi dans le genre humain de ſi effroyables déſordres ? Malheur à la terre, malheur à la terre, encore un coup, malheur à la terre, d'où ſort continuellement une ſi épaiſſe fumée, des vapeurs ſi noires qui s'élèvent de ces paſſions ténébreuſes, & qui nous cachent le Ciel & la lumière ; d'où partent auſſi des éclairs & des foudres de la juſtice divine contre la corruption du genre humain.

O que l'Apôtre vierge, l'ami de JESUS, & fils de la Vierge mère de JESUS, que JESUS auſſi toujours vierge lui a donné pour mère à la Croix; que cet Apôtre a raiſon de crier de toute ſa force aux grands & aux petits, aux jeunes gens & aux vieillards, & aux enfans comme aux pères :

1. Joan. II. 15. *N'aimez pas le Monde, ni tout ce qui eſt dans le Monde, parce que ce qu'il y a dans le Monde eſt Concupiſcence de la chair*; un attachement à la fragile & trompeuſe beauté du corps, & un amour déréglé du plaiſir des ſens, qui corrompt également les deux ſexes.

O Dieu, qui par un juſte jugement avez livré la nature humaine coupable à ce principe d'incontinence, vous y avez préparé un remède dans l'amour conjugal : mais ce remède fait voir encore la grandeur du mal, puiſqu'il ſe mêle tant d'excès dans l'uſage de ce ſacré remède. Car d'abord ce remède ſacré, c'eſt-à-dire, le mariage, eſt un bien, & un grand bien, puiſque c'eſt un grand Sacrement en J. C. & en ſon Egliſe, & le ſymbole de leur union indiſſoluble. Mais c'eſt un bien qui ſuppoſe un mal dont on uſe bien ; c'eſt-à-dire, qui ſuppoſe le mal de la Concupiſcence, dont on uſe bien, lorſqu'on s'en ſert pour faire fructifier la nature humaine. Mais en même temps, c'eſt un bien qui remédie à un mal, c'eſt-à-dire, à l'intempérance : un remède de ſes excès, & un frein de ſa licence. Que de peine n'a pas la foibleſſe humaine à ſe tenir dans les bornes de la liaiſon conjugale, exprimée dans le contrat même du Mariage ? C'eſt ce qui fait dire à ſaint Auguſtin, qu'*il s'en trouve plus qui gardent une perpétuelle & inviolable continence, qu'il ne s'en trouve qui demeurent dans les lois de la chaſteté conjugale ; un amour déſordonné pour ſa propre femme étant ouvent*, ſelon le même Père, *un attrait*

ſecret à en aimer d'autres. O foibleſſe de la miſérable humanité, qu'on ne peut aſſez déplorer!

Ce déſordre a fait dire à S. Paul même, que *ceux qui ſont mariés doivent vivre comme n'ayant point de femmes :* les femmes par conſéquent comme n'ayant point de maris, c'eſt-à-dire, les uns & les autres ſans être trop attachés les uns aux autres, & ſans ſe livrer aux ſens, ſans y mettre leur félicité, ſans les rendre maîtres. C'eſt encore ce qui fait dire au même ſaint Paul, que ceux qui ſont dans la chair, qui ſont plongés & attachés par le fond du cœur à ces plaiſirs, ne peuvent plaire à Dieu : *Qui in carne ſunt, Deo placere non poſſunt.* C'eſt ce qui fait la louange de la ſainte virginité ; & ſur ce fondement, S. Auguſtin diſtingue trois états de la vie humaine par rapport à la Concupiſcence de la chair. Les chaſtes mariés uſent bien de ce mal, les intempérans en uſent mal ; les continens perpétuels n'en uſent point du tout, & ne donnent rien à l'amour des plaiſirs des ſens. I. *Cor.* VII. 29. *Rom.* VIII. 8.

Diſons donc avec ſaint Jean, à tous les Fidelles, & à chacun ſelon l'état où il eſt : O vous qui vous livrez à la Concupiſcence de la chair, ceſſez de vous y laiſſer captiver ; & vous qui en uſez bien dans un chaſte Mariage, n'y ſoyez point attachés, & modérez vos déſirs : & vous qui plus courageux, comme plus heureux que tous les autres, ne lui donnez rien du tout, & la mépriſez tout à fait, perſiſtez dans cette chaſte diſpoſition qui vous égale aux Anges de Dieu : tous enſemble abattez cette chair rebelle, dont la Loi impérieuſe qui eſt en nos membres, a tant fait répandre de larmes, tant pouſſer de gémiſſemens à tous les Saints : à l'exemple de ſaint Paul, fortifiez-vous contre elle par les jeûnes, & mortifiant votre goût, travaillez à rendre plus faciles les victoires

des autres appétits plus violens & plus dangereux.

CHAPITRE V.

Que la Concupiſcence de la chair eſt répandue par tout le corps & tous les ſens.

IL ne faut pas s'imaginer que la Concupiſcence de la chair conſiſte ſeulement dans les paſſions dont nous venons de parler : c'eſt une racine empoiſonnée qui étend ſes branches dans tous les ſens, & ſe répand dans tous les corps. La vue en eſt infectée, puiſque c'eſt par les yeux que l'on commence à avaler le poiſon de
Job. XXXI. 1. l'amour ſenſuel ; ce qui faiſoit dire à Job : *J'ai fait un pacte avec mes yeux, pour ne pas même penſer*
II. *Pet.* II. 14. *à une fille* : & à ſaint Pierre, que les yeux des perſonnes impudiques ſont *pleins d'adultères* ; &
Matth. V. 28. à JESUS-CHRIST même : *Celui qui regarde une femme pour la convoiter, s'eſt déjà ſouillé avec elle dans ſon cœur.*

Ce vice des yeux eſt diſtingué de la Concupiſcence des yeux, dont ſaint Jean parle dans notre paſſage. Car c'eſt ici où l'on ouvre les yeux pour s'aſſouvir de la vue des beautés mortelles, ou même ſe délecter à les voir, & à en être vu. Les oreilles en ſont infectées, quand par de dangereux entretiens, & des chants remplis de molleſſe, l'on allume, ou l'on entretient les flammes de l'amour impure ; & cette ſecrète diſpoſition que nous avons aux joies ſenſuelles : car l'ame une fois touchée de ces plaiſirs, perd ſa force, affoiblit ſa raiſon, s'attache aux ſens & au corps. Cette femme qui dans les Proverbes vante les parfums qu'elle a répandus ſur ſon lit, & la douce odeur qu'on reſpire dans ſa chambre, pour en

conclure auſſitôt après : *Enivrons-nous des plaiſirs, & jouiſſons des embraſſemens déſirés*, montre aſſez par ces diſcours à quoi mènent les bonnes ſenteurs préparées pour affoiblir l'ame, l'attirer aux plaiſirs des ſens, par quelque choſe, qui ne ſemble pas offenſer directement la pudeur, s'y faire recevoir avec moins de crainte, la diſpoſer ainſi à ſe relâcher, & détourner ſon attention de ce qui doit faire ſon occupation naturelle, qui eſt de ſe rapporter toute à Dieu. Prov. VII. 17.

Tous les plaiſirs des ſens s'excitent les uns les autres : l'ame qui en goûte un, remonte aiſément à la ſource qui les produit tous ; ainſi ceux qu'on s'imagineroit être les plus innocens, ſi l'on n'eſt toujours ſur ſes gardes, préparent aux plus coupables ; les plus petits font ſentir la joie qu'on reſſentiroit dans les plus grands, & réveillent la Concupiſcence. Il y a même une molleſſe & une délicateſſe répandue dans tout le corps, qui faiſant chercher un certain repos dans le ſenſible, le réveille & en entretient la vivacité. On aime ſon corps avec une attache qui fait oublier ſon ame, & l'image de Dieu qu'elle porte empreinte dans ſon fond : on ne ſe peut rien refuſer : un ſoin exceſſif de ſa ſanté fait qu'on flatte le corps en tout ; & tous ces divers ſentimens ſont autant de branches de la Concupiſcence de la chair.

Hélas ! je ne m'étonne pas ſi un ſaint Bernard craignoit la ſanté parfaite dans ſes Religieux ; il ſavoit où elle nous mène, ſi on ne ſait châtier ſon corps avec l'Apôtre, & le réduire en ſervitude par les mortifications, par le jeûne, par la prière, & par une continuelle occupation de l'eſprit. Toute ame pudique fuit l'oiſiveté, la nonchalance, la délicateſſe, la trop grande ſenſibilité, les tendreſſes qui amolliſſent le cœur, tout ce qui flatte les ſens, les nourritures exquiſes :

tout cela n'eſt que la pâture de la Concupiſcence de la chair, que ſaint Jean nous défend ; & en entretient le feu.

CHAPITRE VI.

Ce que c'eſt que la chair de péché dont parle S. Paul.

TOutes ces mauvaiſes diſpoſitions de la chair l'ont fait appeler par ſaint Paul, la chair de péché: Rom. VIII. 3. *Dieu*, dit-il, *a envoyé ſon Fils dans la reſſemblance de la chair du péché.* Remarquez donc en JESUS-CHRIST non pas la reſſemblance de la chair abſolument, mais dans la reſſemblance de la chair du péché. En nous ſe trouve la chair du péché, dans les impreſſions du péché que nous portons dans notre chair, & dans la pente qu'elle nous inſpire au péché, par l'attache aux ſens : & en JESUS-CHRIST ſeulement *la reſſemblance de la chair du péché* ; parce que ſa chair virginale eſt exempte de tout le déſordre que le péché a mis dans la nôtre. Il a donc non la reſſemblance de la chair, car ſa chair eſt très-véritable, faite d'une femme, & vraiment ſortie du ſang d'Abraham & de David ; ce qui emporte non la reſſemblance, mais la véritable nature de la chair. Auſſi ſaint Paul lui attribue-t-il, non pas la reſſemblance de la chair, mais *la reſſemblance de la chair du péché*, à cauſe que, ſans avoir les inclinations perverſes, dont les ſemences ſont en notre chair, il en a pris ſeulement la paſſibilité & la mortalité ; c'eſt-à-dire, la ſeule peine du péché, ſans en avoir ni la coulpe, ni aucun des mauvais déſirs qui nous y portent.

Jugeons à préſent avec combien de raiſon ſaint

Jean nous commande d'avoir le Monde en horreur, à cause qu'il est tout rempli de la Concupiscence de la chair. Il y a dans notre chair une secrète disposition à ce soulèvement universel contre l'Esprit : *La chair convoite contre l'Esprit*, comme dit saint Paul ; c'est-à-dire, que c'est là son fond depuis la corruption de notre nature. Tout y nourrit la Concupiscence, tout y porte au péché, comme on a vu. Il la faut donc autant haïr que le péché même, où elle nous porte. *Gal.* V. 17.

CHAPITRE VII.

D'où vient en nous la chair du péché, c'est-à-dire, la Concupiscence de la chair.

LOrsque saint Paul a parlé de notre chair, comme d'une chair de péché, il semble avoir voulu expliquer cette parole du Sauveur : *Tout ce qui est né de la chair est chair, & tout ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne vous étonnez donc pas si je vous dis que vous devez naître de nouveau.* Cette parole nous ramène à l'institution primitive de notre nature. *Joan.* III. 6. 7.

Dieu a fait l'homme droit, & cette droiture consistoit en ce que l'esprit étant parfaitement soumis à Dieu, le corps aussi étoit parfaitement soumis à l'esprit. Ainsi tout étoit dans l'ordre, & c'est cet ordre que nous appellons la justice & la droiture originelle. Comme il n'y avoit point de péché, il n'y avoit point de peine : par la même raison il n'y avoit point de mort, la mort étant établie comme la peine du péché. Il y avoit encore moins de honte : Dieu n'avoit rien mis que de bon, que de bienséant, que d'honnête dans notre corps, non plus que dans notre ame : l'ouvrage

Gen. II. 25. de Dieu subsistoit dans son entier : *Ils étoient nus l'un & l'autre*, dit l'Ecriture, *& ils n'en rougissoient* pas.

Mais aussitôt qu'ils ont désobéi à Dieu, ils se Gen. III. 10. 11. cachent : *J'ai entendu votre voix*, dit Adam, *& je me suis caché* dans le bois, *parce que j'étois nu.* Et Dieu lui dit : *Qui vous a fait connoître que vous étiez nu, si ce n'est que vous avez mangé du fruit que je vous avois défendu.* Le corps cessa d'être soumis, dès que l'Esprit fut désobéissant : la révolte des sens fit connoître à l'homme sa nudité ; *leurs yeux furent ouverts ; ils se couvrirent, & se firent comme une ceinture de feuilles de figuier.* L'Ecriture ne dédaigne pas de marquer & la figure, & la matière de ce nouvel habillement, pour nous faire voir qu'ils ne s'en revêtirent pas pour se garantir du froid ou du chaud, ni de l'inclémence de l'air ; il y en eut une autre raison plus secrète, que l'Ecriture nous enveloppe dans ces paroles, pour ménager les oreilles & la pudeur du genre humain, & nous faire entendre, sans le dire, où la rebellion se faisoit le plus sentir.

Ce ménagement de l'Ecriture nous découvre d'autant plus notre honte, qu'elle semble n'oser la découvrir, de peur de nous donner trop de confusion. Depuis ce temps-là, les passions de la chair, par une juste punition de Dieu, sont devenues victorieuses & tyranniques : l'homme a été plongé dans le plaisir des sens ; *Et au lieu*, dit saint Augustin, *que par son immortalité, & la parfaite soumission du corps à l'esprit, il devoit être spirituel, même dans la chair, il est devenu charnel, même dans l'esprit : Qui futurus erat etiam carne spiritalis, factus est mente carnalis.*

Gen. VI. 5. L'homme tout entier fut livré au mal : *Dieu vit que la malice des hommes étoit grande sur la*

terre, & que toute la penſée du cœur humain ſe tournoit à tout moment au mal.

Mais en quoi ce déréglement paroît-il davantage ? Allons à la ſource & nous trouverons que l'occaſion d'une ſi forte expreſſion de l'Ecriture, & la cauſe de tout ce déſordre y eſt clairement marquée dans ces paroles qui précèdent : *Les enfans de Dieu virent que les filles des hommes étoient belles, & prirent pour leurs femmes celles d'entre elles qui leur avoient plu*, par une nouvelle tranſgreſſion du commandement de Dieu qui avoit voulu les tenir ſéparés, de peur que les filles des hommes n'entraînaſſent ſes enfans dans la corruption. Tout le déſordre vint de la chair, & de l'empire des ſens qui prévaloient ſur la raiſon. Ce déſordre a commencé dans nos premiers parens ; nous en naiſſons, & cette ardeur démeſurée eſt devenue le principe de notre naiſſance & de notre corruption tout enſemble. Par elles nous ſommes unis à Adam rebelle, à Adam pécheur ; nous ſommes ſouillés en celui en qui nous étions tous, comme dans la ſource de notre Etre. Nos paſſions inſenſées ne ſe déclarent pas tout à coup, mais le germe qui les produit toutes eſt en nous dès notre origine. Notre vie commence par les ſens. Qu'eſt-on autre choſe dans l'enfance, pour ainſi parler, que corps & chair. *Gen.* VI. 2.

Mais pouſſons encore plus loin : nous nous trouverons corps & chair encore plus en quelque façon dans le ſein de nos mères, & dès le moment de notre conception, où ſans aucun exercice de la vue, ni de l'ouïe, qui ſont ceux de tous les ſens qui peuvent un peu plus réveiller notre raiſon, nous étions ſans raiſonnement, ſans intelligence, une pure maſſe de chair, n'ayant aucune connoiſſance de nous-mêmes, ni aucune penſée que celles qui ſont tellement conjointes au mouvement

du ſang, qu'à peine encore pouvons-nous les en diſtinguer. C'eſt donc ce qui fait dire au Sauveur, que nous ſommes tous chair, en tant que nous naiſſons par la chair. La raiſon eſt opprimée & comme éteinte dans ceux qui nous produiſent; nous n'avons pas le moindre petit uſage de la raiſon au commencement & durant les premières années de notre Etre : dès qu'elle commence à poindre, tous les vices ſe déclarent peu-à-peu : quand ſon exercice commence à devenir plus parfait, les grands déréglemens de la ſenſualité commencent en même temps à ſe déclarer. C'eſt donc ce qui s'appelle la chair de péché.

Livrés au corps, & tout corps dès notre conception, cette première impreſſion fait que nous en demeurons eſclaves. Quel effort ne faut-il point pour nous faire diſtinguer notre ame d'avec notre corps? Combien y en a-t-il parmi nous qui ne ſentent point cette diſtinction? Et ceux même qui ſortent un peu de cette maſſe de chair, & en ſéparent leur ame, ne s'y replongeroient-ils pas toujours comme naturellement, s'ils ne faiſoient de continuels efforts pour empêcher leur imagination de dominer; & non ſeulement de dominer, mais encore de faire tout, & même d'être tout en nous? Nous ſommes donc, pour ainſi dire, tout corps, & nous ne ſerions jamais autre choſe, ſi par la Grâce de JESUS-CHRIST nous ne renaiſſions de l'eſprit.

Voyons un peu ce que c'eſt que la nature humaine dans ce reſte immenſe de Peuples ſauvages, qui n'ont d'eſprit que pour leur corps, & en qui, pour ainſi parler, ce qu'il y a de plus pur eſt de reſpirer. Et les Peuples plus civiliſés & plus polis ſortent-ils par-là de la chair & du ſang? Comment en ſortiroient-ils, s'il y a ſi peu de Chrétiens qui en ſortent? De quoi s'entretient, de quoi s'occupe

notre jeuneſſe dans cet âge où l'on ſe fait un opprobre de la pudeur? Que regrettent les Vieillards, lorſqu'ils déplorent leurs ans écoulés; & qu'eſt-ce qu'ils ſouhaitent continuellement de rappeler, s'ils pouvoient, avec leur jeuneſſe, ſi ce n'eſt les plaiſirs des ſens? Que ſommes-nous donc autre choſe que chair & que ſang, & combien devons-nous haïr le Monde, & tout ce qui eſt dans le Monde, ſelon le précepte de ſaint Jean, puiſque ce que dit cet Apôtre eſt ſi véritable: *Que tout ce qui eſt au Monde eſt Concupiſcence de la chair?*

CHAPITRE VIII.

De la Concupiſcence des yeux, & premièrement de la Curioſité.

LA ſeconde choſe qui eſt dans le Monde, ſelon S. Jean, c'eſt la Concupiſcence des yeux. Il faut d'abord la diſtinguer de la Concupiſcence de la chair: car le deſſein de S. Jean eſt ici de nous découvrir une autre ſource de corruption, & un autre vice un peu plus délicat en apparence; mais dans le fond auſſi mauvais, qui conſiſte principalement en deux choſes, dont l'une eſt le déſir de voir, d'expérimenter, de connoître en un mot, la curioſité; & l'autre eſt le plaiſir des yeux, lorſqu'on les repaît des objets d'un certain éclat capable de les éblouir, ou de les ſéduire.

Le déſir d'expérimenter & de connoître, s'appelle la Concupiſcence des yeux; parce que de tous les organes, nos yeux ſont ceux qui étendent le plus nos connoiſſances. Sous les yeux ſont en quelque ſorte compris les autres ſens; & dans l'uſage du langage humain, ſentir & voir, c'eſt la

même chose. On ne dit pas seulement : Voyez que cela est beau ; mais Voyez que cette fleur sent bon, que cette chose est douce à manier, que cette musique est agréable à entendre. C'est donc pour cela, dit S. Augustin, que toute curiosité se rapporte à la Concupiscence des yeux. Le désir de voir, pris en cette sorte, c'est-à-dire, celui d'expérimenter, nous replonge enfin dans la Concupiscence de la chair, qui fait que nous ne cessons de rechercher, & de nous imaginer de nouveaux plaisirs, avec de nouveaux assaisonnemens, pour en irriter la cupidité. Mais ce désir a plus d'étendue ; & c'est pourquoi il faut distinguer cette seconde Concupiscence de la première.

Il faut donc mettre dans ce second rang toutes ces vaines curiosités de savoir ce qui se passe dans le Monde, tout le secret de cette intrigue, de quelque nature qu'elle soit ; tous les ressorts qui ont fait mouvoir tels & tels qui se donnent tant de mouvemens dans le monde ; les ambitieux desseins de celui-ci, & de celui-là, avec toute l'adresse qu'ils ont de le couvrir d'un beau prétexte, souvent même de celui de la vertu. O Dieu, quelle pâture pour les ames curieuses, & par-là vaines & foibles ! Et qu'apprendrez-vous par-là qui soit si digne d'être connu ? Est-ce une chose qui soit si merveilleuse de savoir ce qui meut les hommes, & la cause de toutes leurs illusions, de tous leurs songes ? Quel fruit retirez-vous de ces curieuses recherches, & que vous produiront-elles, sinon des soupçons & des jugemens injustes, & pour vous une redoutable matière des jugemens de celui qui dit : *Ne jugez pas, & vous ne serez pas jugés ?*

Matth. VII. 1.

Cette curiosité s'étend aux siècles passés les plus éloignés, & c'est de là que nous vient cette insatiable avidité de savoir l'Histoire. On se trans-

porte en esprit dans le cœur des anciens Rois, dans les secrets des anciens Peuples : on s'imagine entrer dans les délibérations du Sénat Romain, dans les conseils ambitieux d'un Alexandre, ou d'un César : dans les jalousies politiques & raffinées d'un Tibère. Si c'est pour en tirer quelques exemples utiles à la vie humaine, à la bonne heure ; il le faut souffrir, & même louer, pourvu que l'on apporte à cette recherche une certaine sobriété. Mais si c'est, comme on le remarque dans la plupart des curieux, pour se repaître l'imagination de certains objets ; qu'y a-t-il de plus inutile, que de se tant arrêter à ce qui n'est plus : que de rechercher toutes les folies qui ont passé dans la tête d'un mortel : que de rappeler avec tant de soin ces images que Dieu à détruites dans sa Cité sainte, ces ombres qu'il a dissipées, tout cet attirail de la vanité, qui de lui-même s'est replongé dans le néant, d'où il est sorti ? *Enfans des hommes, jusqu'à quand aurez-vous le cœur appesanti ? Pourquoi aimez-vous tant la vanité, & pourquoi vous délectez-vous à étudier le mensonge !* *Psalm.* IV. 3.

Il faut encore ranger dans ce second ordre de Concupiscence toutes les mauvaises sciences, comme sont celles de deviner par les Astres, ou par les traits du visage & de la main, ou par cent autres moyens aussi frivoles, les événemens de la vie humaine, que Dieu a soumis à la direction particulière de sa Providence. C'est entreprendre sur les droits de Dieu, c'est détruire la confiance avec laquelle on se doit abandonner à sa Volonté, que de donner dans ces sciences aussi vaines que pernicieuses ; c'est accoutumer l'esprit à se repaître de choses frivoles ; & à négliger les solides. On n'a pas besoin de remarquer que c'est encore un plus grand excès, que de chercher les moyens

de consulter les démons, ou de les voir, ou de leur parler, ou d'apprendre des guérisons qui se font par leurs ministères, ou par des pactes formés, ou des traités avec les malins esprits. Car, outre que dans toutes ces curiosités il y a de l'impiété & une damnable superstition, on peut encore ajouter qu'elles sont l'effet de la foiblesse d'un cerveau blessé; de sorte que c'est éteindre la véritable lumière, que d'en suivre de si fausses.

Voilà pour ce qui regarde les vaines & fausses sciences. Et pour ce qui est des véritables, on excède beaucoup à s'y livrer trop, ou à contretemps, ou au préjudice des plus grandes obligations; comme il arrive à ceux qui dans le temps de prier, ou de pratiquer la vertu, s'adonnent à toutes sortes de lectures, sur-tout des Livres nouveaux, des Romans, des Comédies, des Poësies, & se laissent tellement posséder au désir de savoir, qu'ils ne se possèdent plus eux-mêmes.

Car tout cela n'est autre chose qu'une intempérance, une maladie, un déréglement de l'esprit, un desséchement du cœur, une misérable captivité qui ne nous laisse pas le loisir de penser à nous, & une source d'erreurs.

C'est encore s'abandonner à cette Concupiscence que saint Jean réprouve, que d'apporter des yeux curieux à la recherche des choses divines, ou des mystères de la Religion. *Ne recherchez point*, dit le Sage, *ce qui est au-dessus de vous.* Et encore : *Celui qui sonde trop avant les secrets de la divine Majesté, sera accablé de sa gloire.* Et encore : *Prenez garde de ne vouloir point être sages plus qu'il ne faut : Soyez sages sobrement & modérément.* La foi & l'humilité sont les guides qu'il faut suivre; quand on se jette dans l'abyme, on y périt. Combien ont trouvé leur

Eccli. III. 22.

Prov. XXV. 27.

Rom. XII. 3.

perte

perte dans la trop grande méditation des ſecrets de la Prédeſtination & de la Grâce, voulant juger de tout par leur propre eſprit, & rendre raiſon de tout; & s'élevant ſuperbement au-deſſus des Docteurs & des Apôtres même?

Il faut en ſavoir autant qu'il eſt néceſſaire pour bien prier, & s'humilier véritablement, c'eſt-à-dire, qu'il faut ſavoir que tout le bien vient de Dieu, & tout le mal de nous ſeuls. Que ſert de rechercher curieuſement les moyens de concilier notre liberté avec les Décrets de Dieu? N'eſt-ce pas aſſez de ſavoir que Dieu qui l'a faite, la fait mouvoir, & la conduit à ſes fins cachées, ſans la détruire? Prions-le donc de nous diriger dans la voie du ſalut, & de ſe rendre maître de nos déſirs par les moyens qu'il ſait. C'eſt à ſa ſcience, & non à la nôtre, que nous devons nous abandonner. Cette vie eſt le temps de croire, comme la vie future eſt le temps de voir. C'eſt tout ſavoir, dit un Père, que de ne rien ſavoir davantage: *Nihil ultrà ſcire, omnia ſcire eſt.*

Toute ame curieuſe eſt foible & vaine: par-là même elle eſt diſcoureuſe, elle n'a rien de ſolide, & veut ſeulement étaler un vain ſavoir, qui ne cherche point à inſtruire, mais à éblouir les ignorans.

Il y a une autre ſorte de curioſité, qui eſt une curioſité dépenſière. On ne ſauroit avoir trop de raretés, trop de bijoux, trop de pierreries, trop de tableaux, trop de livres curieux, ſans avoir même le plus ſouvent envie de les lire. Ce n'eſt qu'amuſement & oſtentation. Malheureuſe curioſité, qui pouſſe à bout la dépenſe, & ſéche la ſource des aumônes; mais elle pourra revenir à la ſeconde manière de Concupiſcence des yeux, dont nous allons parler.

CHAPITRE IX.

De ce qui contente les yeux.

DAns cette seconde espèce, on prend les yeux à la lettre, & pour les yeux de la chair. Et d'abord, il est bien certain que ce qui s'appelle attachement du cœur, & en général sensibilité, commence par les yeux; mais tout cela, comme nous l'avons dit, appartenant à la Concupiscence de la chair, nous avons à présent à remarquer avec S. Jean, une autre sorte de Concupiscence. Disons donc, avec cet Apôtre, à tous les Fidelles: *N'aimez pas le monde, ni ses pompes, ni ses spectacles, ni son vain éclat, ni tout ce qui vous attire ses regards, ni tout ce qui éblouit les vôtres.* Vos yeux sont gâtés, vous ne pouvez souffrir la modestie, ni les ornemens médiocres; vous étalez vos riches amusemens, vos riches habits, vos grands bâtimens. Qu'importe que tout cela soit grand en soi-même, ou par rapport aux proportions & aux bienséances de votre état? Comme vous voulez être regardé, vous voulez aussi regarder, & rien ne vous touche, ni dans les autres, ni dans vous-même, que ce qui étale de la grandeur, & ce qui distingue. Et tout cela qu'est-ce autre chose qu'ostentation, & désir de se distinguer par des choses vaines? C'est donc là, au lieu de grandeur, ce qui marque en vous de la petitesse. Une grande taille ne songe point à se rehausser en exhaussant sa chaussure. Tout ce qui emprunte est pauvre, & tout l'éclat que vous mendiez dans les choses extérieures, montre trop visiblement combien de vous-mêmes vous êtes destitués de ce qui vous relève.

Il faut rapporter l'amour de l'argent à cette Concupiſcence des yeux. Quand on le regarde comme un inſtrument pour acquérir d'autres biens, par exemple, pour acheter des plaiſirs, ou s'avancer dans les grandes Places du Monde, on n'eſt pas avare, on eſt ſenſuel, ambitieux. Celui qui n'oſe toucher à ſon argent, qui n'en eſt que le triſte gardien, & ſemble ne ſe réſerver aucun droit que celui de le regarder, eſt proprement celui que l'on appelle avare. Auſſi le Sage le décrit-il en cette ſorte : *L'avare ne ſe remplit point de ſon argent : Celui qui aime les richeſſes n'en reçoit aucun fruit : Et que ſert au poſſeſſeur tout cet argent, ſi ce n'eſt qu'il le regarde de ſes yeux ?* Eccl. V. 9. 10. C'eſt pour lui comme une choſe ſacrée, dont il ne ſe permet pas d'approcher ſes mains. Tout cœur paſſionné embellit dans ſon imagination l'objet de ſa paſſion. Celui-ci donne à ſon or & à ſon argent un éclat que la nature ne lui donne pas : il eſt ébloui de ce faux éclat, la lumière du ſoleil, qui eſt la vraie joie des yeux, ne lui paroît pas auſſi belle. Et que lui ſert de poſſéder ce qui, demeurant hors de lui, ne peut remplir ſon intérieur ? Quel bien lui revient-il de tant de richeſſes ? C'eſt pourquoi le Sage lui préfère celui qui boit & qui mange, & qui jouit avec joie du fruit de ſon travail : car il remplit du moins ſon eſtomac, & il engraiſſe ſon corps.

Mais pour les richeſſes, elles ne repaiſſent que les yeux. Diſons-en autant des meubles, des bâtimens, de tout l'attirail de la vanité. Vous n'êtes qu'un poſſeſſeur ſuperficiel, puiſque les voir, c'eſt tout pour vous. Et cependant, comme ſi c'étoit un grand bien, on ne s'en raſſaſie jamais. Le gourmand trouve des bornes dans ſon appétit, quelque déréglé qu'il ſoit ; cette gourmandiſe des yeux n'eſt jamais contente ; elle n'a, pour ainſi Eccleſ. V. 17. 18.

Eccles. IV. 8. parler, ni fond, ni rive. *L'avare ne cesse de se consumer par un vain travail; & ses yeux*, continue le Sage, *ne se rassasient point des richesses.*

Prov. XXX. 16. Et encore : *L'enfer, le sépulcre, la mort ne rempliſſent jamais leur avidité, & engloutiſſent tout, ſans ſe ſatisfaire; ainſi les yeux des hommes ſont inſatiables.*

N'aimez donc point le Monde, ni tout ce qui eſt dans le Monde : car tout y eſt plein de la Concupiſcence des yeux, qui eſt d'autant plus pernicieuſe, qu'elle eſt immenſe & inſatiable. Ne dites point que tout ce bien que vous vous plaiſez à avoir devant vos yeux ſoit à vous; vous n'avez rien en vous-même de quoi le ſaiſir, & vous l'approprier; vous ne ſavez pour qui vous le gardez; il vous échappe malgré vous par cent manières différentes, ou par la rapine, ou par le feu, ou enfin ſans remède par la mort : & il paſſera avec auſſi peu de ſolidité, & une ſemblable illuſion, à un poſſeſſeur inconnu, qui peut-être ne vous ſera rien, ou plutôt, qui certainement ne vous fera rien, quand ce ſeroit votre fils; puiſqu'un mort n'a plus rien à ſoi, & que ce fils, pour qui vous avez tant travaillé, ne vous ſervira de rien dans ce ſéjour des morts où vous allez; & ſur la terre, à peine ſe reſſouviendra-t-il de vos ſoins, & croira avoir ſatisfait à tous ſes devoirs, quand il aura fait ſemblant de vous pleurer quelques jours, & ſe ſera paré d'un deuil très-court.

Et jamais vous ne vous dites à vous-même : Pour qui eſt-ce que je travaille? Quoi pour un héritier dont je ne ſais pas s'il ſera fou ou ſage,

Eccles. II. 19. & s'il ne diſſipera pas tout en un moment? *Et y a-t-il rien de plus vain*, s'écrie le Sage! Qu'y a-t-il de plus inſenſé, que de ſe tant tourmenter pour ſe repaître de vent? Que vous ſervent tant de fatigues, & tant de ſoucis, que vous a cauſé le

ſoin d'entaſſer & de conſerver tant de richeſſes? Vous n'en emporterez rien, & *vous ſortirez de ce monde comme vous y êtes entré, nu & pauvre.* *Eccleſ.* V. 14. 15.

Que reſte-t-il à ce mauvais Riche, de s'être habillé de pourpre, & d'avoir orné ſa maiſon d'une manière convenable à un ſi grand luxe? Il eſt dans les flammes éternelles! pour tout tréſor, il a un tréſor de colère & de vengeance, qu'il s'eſt amaſſé par ſa vanité. *Vous vous amaſſez*, dit ſaint Paul, *des tréſors de colère pour le jour de la vengeance.* *Rom.* II. 5.

Par conſéquent, encore un coup, n'aimez pas le Monde, n'en aimez point la pompe, & le vain éclat, qui ne fait que tromper les yeux; n'en aimez point les ſpectacles, ni les théâtres, où l'on ne ſonge qu'à vous faire entrer dans les paſſions d'autrui, à vous intéreſſer dans ſes vengeances, & dans ſes folles amours. Et quel plaiſir y prendriez-vous, ſi l'on ne réveilloit les vôtres? Pourquoi verſez-vous tant de larmes ſur les malheurs de celui dont les amours ſont trompées, ou l'ambition fruſtrée de ce qu'elle ſouhaitoit? Pourquoi ſortez-vous content du raſſaſiement de ces paſſions dans les autres? ſi ce n'eſt que vous croyez que l'on eſt heureux, ou malheureux par ces choſes. Vous dites donc avec le Monde: Ceux qui ont ces biens ſont heureux: *Beatum dixerunt populum cui hæc ſunt.* Et comment dans ce ſentiment pouvez-vous dire: *Ceux-là ſont heureux dont le Seigneur eſt le Dieu? Beatus populus cujus Dominus Deus ejus.* *Pſ.* CXLIII. 15.

Voulez-vous voir un ſpectacle digne de vos yeux? Chantez avec David: *Je verrai vos Cieux, qui ſont les ouvrages de vos doigts; la Lune & les Etoiles que vous avez fondées.* Ecoutez JESUS-CHRIST, qui vous dit: *Conſidérez les lis des champs, & ces fleurs qui paſſent du matin au ſoir. Je vous le dis en vérité, Salomon dans toute ſa* *Pſ.* VIII. 4. *Matth.* VI. 28.

gloire, & avec ce beau diadème dont ſa mère a orné ſa tête, n'eſt pas auſſi richement paré qu'une de ces fleurs. Voyez ces riches tapis dont la terre commence à ſe couvrir dans le printemps. Que tout eſt petit en comparaiſon de ces grands ouvrages de Dieu! On y voit la ſimplicité avec la grandeur, l'abondance, la profuſion, l'inépuiſable richeſſe, qui n'ont coûté qu'une parole, qu'une parole ſoutient. Tant de beaux objets ne ſe montrent, & n'attirent vos regards, que pour les porter à leur auteur incomparablement plus beau. *Car ſi les hommes ravis de la beauté du Soleil & de toute la nature, en ont été tranſportés juſqu'à en faire des Dieux; comment n'ont-ils pas penſé combien doit être plus beau celui qui les a faits & qui eſt le père de la beauté?*

Sap. XIII. 3.

Voulez-vous orner quelque choſe digne de vos ſoins? Ornez le Temple de Dieu, & dites encore avec David: *Seigneur, j'ai aimé la beauté, & l'ornement de votre Maiſon, & la gloire du lieu que vous habitez.* Et delà conclut-il: *Ne perdez point mon ame avec les impies; car j'ai aimé les vrais ornemens, & je ne me ſuis point laiſſé ſéduire à un vain éclat.*

Pſ. XXV. 8.

Ibid. 9.

Les hommes étalent leurs filles, pour être un ſpectacle de vanité, & l'objet de la cupidité publique, & *les parent comme on fait un Temple.* Ils tranſportent les ornemens que votre Temple devroit avoir ſeul, à ces cadavres ornés, à ces ſépulcres blanchis; & il ſemble qu'ils ayent entrepris de les faire adorer en votre place. Ils nourriſſent leur vanité, & celle des autres; & tout par conſéquent eſt rempli d'erreur & de corruption. Ah! fidelles enfans de Dieu, déſabuſez-vous de ces folles Concupiſcences; pourquoi tournez-vous vos néceſſités en vanités? Vous avez beſoin d'une maiſon, comme d'une défenſe néceſſaire contre

Pſ. CXLIII. 12.

les injures de l'air : c'eſt une foibleſſe. Vous avez beſoin de nourriture, pour réparer vos forces qui ſe perdent & ſe diſſipent à chaque moment : autre foibleſſe. Vous avez beſoin d'un lit pour vous repoſer dans votre accablement, & vous y livrer au ſommeil qui lie & enſevelit votre raiſon : autre foibleſſe déplorable. Vous faites de tous ces témoins, & de tous ces monumens de votre foibleſſe, un ſpectale à votre vanité ; & il ſemble que vous vouliez triompher de l'infirmité qui vous environne de toutes parts.

Pendant que tout le reſte des hommes s'énorguellit de ſes beſoins, & ſemble vouloir orner ſes misères, pour les cacher à ſoi-même ; toi du moins, ô Chrétien, ô Diſciple de la vérité, retire tes yeux de ces illuſions : aye dans la table le néceſſaire ſoutien de ton corps, & non pas cet appareil ſomptueux. Heureux ceux qui retirés humblement dans la Maiſon du Seigneur, ſe délectent dans la nudité de leurs petites cellules, & de tout le foible attirail dont ils ont beſoin dans cette vie, qui n'eſt qu'une ombre de mort ; pour n'y voir que leur infirmité, & le joug peſant dont le péché les a accablés ! Heureuſes les Vierges ſacrées, qui ne veulent plus être le ſpectacle du Monde, & qui voudroient ſe cacher à elles-mêmes ſous le voile ſacré qui les environne ! Heureuſe la douce contrainte qu'on fait à ſes yeux, pour ne point voir les vanités, & dire avec David : *Détournez mes yeux afin de ne les voir point !* Heureux ceux qui en demeurant ſelon leur état au milieu du Monde, comme ce ſaint Roi, n'en ſont point touchés ; qui y paſſent ſans s'y attacher ; qui uſent, comme dit ſaint Paul, de ce Monde comme n'en uſant pas ; qui diſent avec Eſther ſous le diadème : *Vous ſavez, Seigneur, combien je mépriſe ce ſigne d'orgueil, & tout ce qui peut ſervir à la*

Pſ. CXVIII. 37.

Eſth. XIV. 15.

gloire des impies ; & que votre ſervante ne s'eſt jamais réjouie qu'en vous ſeul, ô Dieu d'Iſraël.

Num. XV. 39. Qui écoute ce grand précepte de la Loi : Ne ſuivez point vos penſées & vos yeux, vous ſouillant dans divers objets, ce qui eſt la corruption ; & pour parler avec le Texte ſacré, la fornication des yeux, *Nec ſequantur cogitationes ſuas, & oculos per res varias fornicantes.* Enfin qui prêtent l'oreille à S. Jean, qui pénétré de toute l'abomination attachée aux regards, tant d'un eſprit curieux, que des yeux gâtés par la vanité, ne ceſſe de leur crier : *N'aimez pas le Monde, où tout eſt plein d'illuſion & de corruption par la Concupiſcence des yeux.*

CHAPITRE X.

De l'Orgueil de la vie, qui eſt la troiſième ſorte de Concupiſcence réprouvée par S. Jean.

QUoique la curioſité & l'oſtentation, dont nous venons de parler, ſemblent être des branches de l'orgueil ; elles appartiennent plutôt à la vanité. La vanité eſt quelque choſe de plus extérieur & ſuperficiel : tout s'y réduit à l'oſtentation, que nous avons rapportée à la Concupiſcence des yeux. La curioſité n'a d'autre fin, que de faire admirer un vain ſavoir, & par-là ſe diſtinguer des autres hommes. L'oſtentation des richeſſes vient encore de la même ſource, & ne cherche qu'à ſe donner une vaine diſtinction.

L'orgueil eſt une dépravation plus profonde : par elle l'homme livré à lui-même, ſe regarde lui-même comme ſon Dieu, par l'excès de ſon amour propre. *Etre ſuperbe*, dit ſaint Auguſtin, *c'eſt en laiſſant le bien & le principe commun*,

auquel nous devions tous être attachés, qui n'eſt autre choſe que Dieu, ſe faire ſoi-même ſon bien & ſon principe, ou ſon auteur, c'eſt-à-dire, ſe faire ſon Dieu : *Relicto communi, cui omnes debent hærere, principio, ſibi ipſi fieri & eſſe principium.*

C'eſt ce vice qui s'eſt coulé dans le fond de nos entrailles à la parole du Serpent, qui nous diſoit en la perſonne d'Eve : *Vous ſerez comme des Dieux*; & nous avons avalé ce poiſon mortel, lorſque nous avons ſuccombé à la tentation. Il a pénétré juſqu'à la moelle de nos os, & toute notre ame en eſt infectée. Voilà en général ce que c'eſt que cette troiſième Concupiſcence, que ſaint Jean appelle *l'orgueil*; & il ajoute : *l'orgueil de la vie*, parce que toute la vie en eſt corrompue : c'eſt comme le vice radical, d'où pullulent les autres vices : il ſe montre dans toutes nos actions; mais ce qu'il y a de plus mortel, c'eſt qu'elle eſt la plus ſecrète, comme la plus dangereuſe pâture de notre cœur. *Gen.* III. 5.

CHAPITRE XI.

De l'Amour propre, qui eſt la racine de l'Orgueil.

POur pénétrer la nature d'un vice ſi inhérent, il faut aller à l'origine du péché, & pour cela en revenir à la parole du Sage : *Dieu a fait l'homme droit.* Cette rectitude de l'homme conſiſtoit à aimer Dieu de tout ſon cœur, de toute ſon ame, de toutes ſes penſées, de toutes ſes forces, de toute ſon intelligence, d'un amour parfait, & pour l'amour de lui-même; & de s'aimer ſoi-même en lui & par lui. Voilà la droiture & la rectitude de l'ame : voilà l'ordre : voilà la juſtice. Il eſt juſte de donner *Eccleſ.* VII. 30.

de l'amour à celui qui eſt aimable : & le grand amour à celui qui eſt très-aimable : & le ſouverain & parfait amour à celui qui eſt ſouverainement & parfaitement aimable : & tout l'amour à celui qui eſt uniquement aimable, & qui ramaſſe en lui-même tout ce qui eſt aimable & parfait ; en ſorte qu'on ne ſe regarde & qu'on ne s'aime ſoi-même que pour lui.

Telle eſt donc la rectitude où l'homme avoit été créé. Cela même fait la beauté de la Créature raiſonnable, faite à l'image de Dieu : Dieu étant la bonté & la beauté même, ce qui eſt fait à ſon image ne peut pas n'être pas beau. Cette beauté eſt relative à celle de Dieu, dont elle eſt l'image, & entièrement dépendante de ſon principe, lequel par conſéquent il falloit aimer ſeul d'un amour ſans bornes. Mais l'ame ſe voyant belle, s'eſt délectée en elle-même, & s'eſt endormie dans la contemplation de ſon excellence : elle a ceſſé un moment de ſe rapporter à Dieu : elle a oublié ſa dépendance : elle s'eſt premièrement arrêtée ; & enſuite livrée à elle-même : déçue par ſa liberté, qu'elle a trouvée ſi belle & ſi douce, elle en a fait un eſſai funeſte : *Suâ in æternum libertate deceptus.* Mais en cherchant d'être libre juſqu'à s'affranchir de l'empire de Dieu, & des Lois de ſa juſtice, il eſt devenu captif de ſon péché.

Quiconque n'aime pas Dieu, n'aime que ſoi-même ; mais quiconque n'aime que ſoi-même, uniquement occupé de ſa propre volonté & de ſon plaiſir, n'eſt plus ſoumis à la volonté de Dieu ; & demeurant incapable d'être touché des intérêts d'autrui, il eſt non ſeulement rebelle à Dieu, mais encore inſociable, intraitable, injuſte, déraiſonnable envers les autres, & veut que tout ſerve non ſeulement à ſes intérêts, mais encore à ſes caprices.

Dieu eſt juſte, & c'eſt une loi de ſa juſtice publiée dans le Livre de la Sageſſe, & juſtifiée par toute ſa conduite ſur les impies : que quiconque péche contre lui, ſoit puni par les choſes mêmes qui l'ont fait pécher : *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.* Il a fait la créature raiſonnable, de telle ſorte que ſe cherchant elle-même, elle feroit elle-même ſa peine, & trouveroit ſon ſupplice où elle a trouvé la cauſe de ſon erreur. L'homme donc étant devenu pécheur en ſe cherchant ſoi-même, eſt devenu malheureux en ſe trouvant : Dieu lui a ſouſtrait ſes dons, & ne lui a laiſſé que le fond de l'Etre, pour être l'objet de ſa juſtice, & le ſujet ſur lequel il exerceroit ſa vengeance. Il n'a plus trouvé dans lui-même que ce qu'il peut avoir ſans Dieu, c'eſt-à-dire, l'erreur & le menſonge, l'illuſion, le péché, le déſordre de ſes paſſions, ſa propre révolte contre la raiſon, la tromperie de ſon eſpérance, les horreurs de ſon déſeſpoir affreux, des colères, des jalouſies, des aigreurs envenimées contre ceux qui le troublent dans le bien particulier, qu'il a préféré au bien général, que perſonne ne nous peut ôter que nous-mêmes, & qui ſeul ſuffit à tous. *Sap.* XI. 17.

Voilà donc dans nos paſſions & dans notre ignorance le péché, & à la fois la peine du péché ; & non ſeulement au premier abord, le commencement, mais encore dans la ſuite, la conſommation de l'Enfer. Car c'eſt delà que naiſſent ces rages, ces déſeſpoirs, ce ver dévorant qui ronge la conſcience, & enfin ces pleurs éternels dans des flammes qui ne s'éteignent jamais : elles ſortent du fond de notre crime. *Je tirerai*, dit le S. Prophète, *un feu du milieu de toi pour te dévorer : Producam ignem de medio tui qui comedat te.* Ce ſont nos péchés qui allument le *Ezech.* XXVIII. 18.

feu de la vengeance divine d'où ſort le feu dévorant qui pénètre l'ame, par l'impreſſion d'une vive & inſupportable douleur. Voilà ce que produit l'amour de nous-mêmes : voilà comme il fait d'abord notre péché, & enſuite notre ſupplice.

CHAPITRE XII.

Oppoſition de l'Amour de Dieu, & de l'Amour propre.

LEs contraires ſe connoiſſent l'un par l'autre : l'injuſtice de l'amour propre ſe connoît par la juſtice de la charité, dont l'amour propre eſt l'éloignement & la privation. S. Auguſtin les définit toutes deux en cette ſorte : *La charité*, dit ce Saint, *c'eſt l'amour de Dieu, juſqu'au mépris de ſoi-même* ; & au contraire, *la cupidité eſt l'amour de ſoi-même juſqu'au mépris de Dieu.* Quand on dit que l'amour de Dieu va juſqu'au mépris de ſoi-même, on entend juſqu'au mépris de ſoi-même par rapport à Dieu, & en ſe comparant à lui : & en ce ſens, douter qu'on ſe puiſſe mépriſer ſoi-même, ce ſeroit douter des premiers principes de la raiſon & de la juſtice. Le mépris eſt oppoſé à l'eſtime ; mais que peut-on eſtimer en comparaiſon de Dieu ? Ou que lui peut-on comparer, puiſqu'*il eſt celui qui eſt*, & que le reſte n'eſt rien devant lui : ce qui fait dire au Prophète : *Les Nations devant Dieu ne ſont qu'une goutte*
Iſai. XL. 15. *d'eau, & comme un petit grain dans une balance, & les plus vaſtes Contrées ne ſont qu'un peu de pouſſière.* On ne peut rien de plus vil ; & cependant l'Ecriture n'eſt pas contente de cette expreſſion, & la trouve encore trop forte pour la créature : elle en vient donc, pour parler avec

une entière juſteſſe & préciſion, à cette Sentence : *Toutes les Nations devant Dieu, ſont comme n'étant pas, & il les eſtime comme un néant.* *Ibid.* 17.

En voulez-vous davantage ? Ce n'eſt pas d'un homme qu'il parle en particulier, c'eſt de toute une Nation, auprès de laquelle un ſeul homme n'eſt rien. Mais toute cette Nation n'eſt elle-même qu'une goutte d'eau, qu'un petit grain, qu'un vil amas de pouſſière : & non ſeulement une Nation n'eſt que cela, mais encore toutes les Nations ſont encore moins : elles ne ſont qu'un néant. Plus il entaſſe de choſes enſemble, plus il dépriſe ce qu'il entaſſe avec ſoin. Une Nation n'eſt qu'une goutte d'eau, mais toutes les Nations que ſeront-elles ? Quelque choſe de plus peut-être ? Point du tout : plus vous mettez enſemble d'Etres créés, plus le néant y paroît.

Il ne faut donc pas s'étonner que l'amour de Dieu aille juſqu'au mépris de ſoi-même : on ne peut pas ſe mépriſer davantage, que de ſe conſidérer comme un néant. C'eſt donc juſtice d'être un néant devant Dieu, & d'avoir pour ſoi-même le dernier mépris : Il n'y a qu'à dire avec ſaint Michel : *Qui eſt comme Dieu ?* Qui mérite de lui être comparé ou d'être nommé devant ſa face ? Il eſt celui qui eſt ; & la plénitude de l'Etre eſt en lui. Multipliez les créatures, & en augmentez les perfections de plus en plus juſqu'à l'infini, ce ne ſera toujours, à les regarder en elles-mêmes, qu'un non-Etre. Et que ſert d'amaſſer beaucoup de non-Etres ? De tout cela en ſera-t-on autre choſe qu'un non-Etre ? Rien autre choſe ſans doute. O homme, aime donc Dieu comme celui qui eſt ſeul ; & porte l'amour de Dieu juſqu'à te mépriſer comme un néant.

Mais au lieu de pouſſer l'amour de Dieu, comme il devoit, juſqu'au mépris de ſoi-même,

il a pouſſé l'amour de ſoi-même juſqu'au mépris de Dieu : il a ſuivi ſa propre volonté juſqu'à oublier celle de Dieu, juſqu'à ne s'en ſouvenir en aucune ſorte, juſqu'à paſſer outre malgré elle, & à vouloir agir & ſe contenter indépendamment de Dieu ; & ne s'arrêter non plus à ſa défenſe, que s'il n'étoit pas. Ainſi c'eſt le néant qui compte pour rien celui qui eſt, & qui au lieu de ſe mépriſer ſoi-même pour l'amour de Dieu, qui eſt la ſouveraine juſtice, ſacrifie la gloire & la grandeur de Dieu, qui ſeul poſsède l'Etre, à la propre ſatisfaction de ſoi-même, quoiqu'il ne ſoit qu'un néant ; ce qui eſt le comble de l'injuſtice & de l'égarement.

CHAPITRE XIII.

Combien l'Amour propre rend l'homme foible.

CElui qui compte Dieu pour rien, ajoute à ſon néant naturel celui de ſon injuſtice & de ſon égarement. Ce n'eſt pas Dieu qu'il dégrade, mais lui-même. Il n'ôte rien à Dieu, mais il s'ôte à lui-même, ſon appui, ſa lumière, ſa force, & la ſource de tout ſon bien ; & devient aveugle, ignorant, foible, impuiſſant, injuſte, mauvais, captif du plaiſir, ennemi de la vérité. Celui qui recherche quelque choſe, non à cauſe de ce qu'elle eſt, mais à cauſe qu'elle lui plaît, n'a point la vérité pour objet. Avant qu'il y ait aucune choſe qui plaiſe, ou qui déplaiſe à nos ſens, il y a une vérité, qui eſt naturellement la nourriture de notre eſprit.

Cette vérité eſt notre règle ; c'eſt par-là que nos déſirs doivent être réglés, & non par notre plaiſir. Car la vérité qui fait, pour ainſi dire, le

plaiſir de Dieu, c'eſt Dieu même ; & ce qui fait notre plaiſir, c'eſt nous-mêmes, qui nous préférons à Dieu.

Hélas ! nous ne pouvons rien, depuis que nous avons compté Dieu pour rien, en tranſgreſſant ſa Loi, & agiſſant comme ſi elle n'étoit pas. C'eſt ce qu'ont fait nos premiers Parens : c'eſt le vice héréditaire de notre nature. Le démon nous dit comme à eux : Pourquoi Dieu vous a-t-il défendu ce fruit, qui eſt ſi beau à la vue, & ſi doux au goût ? *Cur præcepit vobis Deus ?* Depuis ce temps, le plaiſir a tout pouvoir ſur nous, & la moindre flatterie des ſens prévaut à l'autorité de la vérité.

CHAPITRE XIV.

Ce que l'Orgueil ajoute à l'Amour propre.

TOute ame attachée à elle-même, & corrompue par ſon amour propre, eſt en quelque ſorte ſuperbe & rebelle, puiſqu'elle tranſgreſſe la Loi de Dieu. Mais lorſqu'on la tranſgreſſe, ou parce qu'on eſt abattu par la douleur, comme ceux qui ſuccombent dans les maux ; ou parce que le plaiſir des ſens nous entraîne ; c'eſt foibleſſe, plutôt qu'orgueil. L'orgueil dont nous parlons conſiſte dans une certaine fauſſe force, qui rend l'ame indocile & fière, & ennemie de toute crainte ; & qui par un amour exceſſif de ſa liberté, la fait aſpirer à une eſpèce d'indépendance : ce qui eſt cauſe qu'elle trouve un certain plaiſir particulier à déſobéir, & que la défenſe l'irrite.

C'eſt cette funeſte diſpoſition que ſaint Paul explique par ces mots : *Le péché m'a trompé par* Rom. VII. 11.

la Loi, & par elle m'a donné la mort; c'eſt-à-dire, comme l'explique ſaint Auguſtin, le péché m'a trompé par une fauſſe douceur, *falſâ dulcedine :* puiſqu'il m'en a fait trouver à tranſgreſſer la défenſe ; & par-là il m'a donné la mort : parce que par une étrange maladie de ma volonté, je me ſuis d'autant plus volontiers porté au plaiſir, qu'il me devenoit plus doux par la défenſe : *Quia quantò minùs licet, tantò magis libet.* Ainſi la Loi m'a doublement donné la mort, parce qu'elle a mis le comble au péché, par la tranſgreſſion expreſſe du commandement ; & qu'elle a irrité le déſir par le puiſſant attrait de la défenſe : *Incentivo prohibitionis, & cumulo prævaricationis.*

La ſource d'un ſi grand mal, c'eſt que nous trouvons, en tranſgreſſant la défenſe, un certain uſage de notre liberté, qui nous déçoit ; & qu'au lieu que la liberté véritable de la créature doit conſiſter dans une humble ſoumiſſion de ſa volonté à la volonté ſouveraine de Dieu, nous la faiſons conſiſter dans notre volonté propre, en affectant une manière d'indépendance contraire à l'inſtitution primitive de notre nature, qui ne peut être vraiment libre & heureuſe que ſous l'empire de Dieu.

Ainſi nous nous faiſons libres à la manière des animaux, qui n'ont d'autres Lois que leurs déſirs, parce que leurs paſſions ſont pour eux la Loi de la nature, qui les leur inſpire. Mais la créature raiſonnable, qui a une autre Nature & une autre Loi, que Dieu lui a impoſée, eſt libre d'une autre ſorte, en ſe ſoumettant volontairement à la raiſon ſouveraine de Dieu, dont la ſienne eſt émanée. C'eſt donc en elle un grand vice, lorſqu'elle met ſon plaiſir à ſecouer ce bienheureux joug, dont J. C. a dit : *Mon joug eſt doux, & mon fardeau eſt léger ;* & qu'elle ſe fait libre comme un ani-

Matth. T. 1. 30.

mal

mal insensé, conformément à cette parole : *L'homme vain est emporté par son orgueil, & se croit né libre à la manière d'un jeune animal fougueux.* Job. XI. 12.

A cet orgueil, qui vient d'une liberté indocile & irraisonnable, il en faut joindre encore un autre, qui est celui que saint Jean nous veut faire entendre particulièrement en cet endroit; qui est dans l'ame un certain amour de sa propre grandeur, fondée sur une excellence propre : qui est le vice le plus inhérent, & ensemble le plus dangereux de la créature raisonnable.

CHAPITRE XV.

Description de la chute de l'homme, qui consiste principalement dans son orgueil.

ON ne comprendra jamais la chute de l'homme, sans entendre la situation de l'ame raisonnable, & le rang qu'elle tient naturellement entre les choses que l'on appelle biens.

Il y a donc premièrement le bien suprême, qui est Dieu, autour duquel sont occupées toutes les vertus, & où se trouvent toutes les félicités de l'ame raisonnable. Il y a en dernier lieu les biens inférieurs, qui sont les objets sensibles & matériels, dont l'ame raisonnable peut être touchée. Elle tient elle-même le milieu entre ces deux sortes de biens, pouvant s'élever, par son libre arbitre, aux uns, ou se rabaisser vers les autres; & faisant par ce moyen comme un état mitoyen entre tout ce qui est bon.

Elle est donc par son état le plus excellent de tous les biens après Dieu, infiniment au-dessous de lui, & de beaucoup au-dessus de tous les objets

ſenſibles, auxquels elle ne peut s'attacher, en ſe détachant de Dieu, ſans faire une chute affreuſe. Mais afin qu'elle tombe ſi bas, il faut néceſſairement qu'elle paſſe, pour ainſi parler, par le milieu, qui eſt elle-même; & c'eſt là ſans difficulté ſa première attache. Car ne trouvant au-deſſous de Dieu, auquel elle doit s'unir, & y trouver ſa félicité, rien qui ſoit plus excellent qu'elle-même, étant faite à ſon image, c'eſt là premièrement qu'elle tombe: & ſaint Auguſtin a dit très-véritablement, que *l'homme en tombant d'en-haut & en déchéant de Dieu, tombe premièrement ſur lui-même.* C'eſt donc là que perdant ſa force, il tombe infailliblement encore plus bas; & de lui-même, où il ne lui eſt pas poſſible de s'arrêter, ſes déſirs ſe diſperſent parmi les objets ſenſibles & inférieurs, dont il devient le captif. Car le devenant de ſon corps, qu'il trouve lui-même aſſujetti aux choſes extérieures & inférieures, il en eſt lui-même dépendant, & obligé de chercher dans ces objets les plaiſirs qui en reviennent à ſes ſens.

Voilà donc la chute de l'homme toute entière, ſemblable à une eau qui d'une haute montagne coule premièrement ſur un haut rocher, où elle ſe diſperſe, pour ainſi parler, juſqu'à l'infini, & ſe précipite juſqu'au plus profond des abymes: l'ame raiſonnable tombe de Dieu ſur elle-même, & ſe trouve précipitée à ce qu'il y a de plus bas.

Voilà une image véritable de la chute de notre nature. Nous en ſentons le dernier effet dans ce corps qui nous accable, & dans ce plaiſir des ſens qui nous captive. Nous nous trouvons au-deſſous de tout cela, & vraiment eſclaves de la nature corporelle, nous qui étions nés pour la commander. Telle eſt donc l'extrémité de notre chute.

Mais il a fallu auparavant tomber ſur nous-mêmes. Car comme cette eau, qui tombe premièrement ſur ce rocher, le cave à l'endroit de ſa chute, & y fait une impreſſion profonde: ainſi l'ame tombant ſur elle-même, fait auſſi en elle-même une première & profonde plaie, qui conſiſte dans l'impreſſion de ſon excellence propre, de ſa grandeur propre, voulant toujours ſe perſuader qu'elle eſt quelque choſe d'admirable, ſe repaiſſant de la vue de ſa propre perfection, qu'elle veut toujours concevoir extraordinaire, & ne voyant rien autour d'elle, qu'elle ne veuille s'aſſujettir; d'où vient l'ambition, la domination, l'injuſtice, la jalouſie: ni rien en elle-même, qu'elle ne veuille s'attribuer comme ſien; d'où vient la préſomption de ſes propres forces. Et c'eſt en tout cela qu'il faut reconnoître la naiſſance de ce qui s'appelle orgueil.

CHAPITRE XVI.

Les effets de l'Orgueil ſont diſtribués en deux principaux: Il eſt traité du premier.

PAr-là donc nous concevons que l'orgueil, c'eſt-à-dire, comme nous l'avons défini, l'amour & l'opinion de ſa grandeur propre, a deux effets principaux; dont l'un eſt de vouloir en tout exceller au-deſſus des autres; l'autre eſt de s'attribuer à ſoi-même ſa propre excellence.

Quant au premier effet, on pourroit croire qu'il ne ſe trouve que dans les gens ſavans, ou riches; & qu'il n'eſt guère dans le bas Peuple, accoutumé au travail, à la pauvreté, & à la dépendance. Mais ceux qui regardent les choſes de plus près, voient que ce vice règne dans tous les états, juſ-

qu'au plus bas. Il n'y a qu'à voir la peine qu'on a à réconcilier les Eſprits dans les conditions les plus viles, lorſqu'il s'élève des querelles, & des procès pour cauſe d'injures. On trouve les cœurs ulcérés juſqu'au fond, & diſpoſés à pouſſer la vengeance, qui eſt le triomphe de l'orgueil, juſqu'à la dernière extrémité. Ceux qui voient tous les jours les emportemens des payſans, pour des bancs dans les paroiſſes; & qui les entendent porter leur reſſentiment juſqu'à dire, qu'ils n'iront plus à l'Egliſe, ſi on ne les ſatisfait, ſans écouter aucune raiſon, ni céder à aucune autorité, ne reconnoiſſent que trop dans ces ames baſſes, la plaie de l'orgueil, & le même fond qui allume les Guerres parmi les Peuples, & pouſſe les ambitieux à tout remuer, pour ſe diſtinguer des autres. Il ne faut pas beaucoup étudier les diſpoſitions de ceux qui dominent dans leurs Paroiſſes, & qui s'y donnent une primauté & un aſcendant ſur leurs compagnons, pour reconnoître que l'orgueil & le déſir d'exceller les tranſportent avec la même force, & plus de brutalité que les autres hommes.

Et pour paſſer des ames les plus groſſières aux plus épurées, combien a-t-il fallu prendre de précautions pour empêcher dans les élections mêmes Eccléſiaſtiques & Religieuſes, l'ambition, les cabales, les brigues, les ſecrètes ſollicitations, les promeſſes, & les pratiques les plus criminelles, les pactes ſimoniaques & les autres déréglemens trop communs en cette matière; ſans qu'on ſe puiſſe vanter d'avoir peut-être fait autre choſe, que de couvrir, ou pallier ces vices, loin de les avoir entièrement déracinés? Malheur donc, malheur à la terre infectée de tous côtés, par le venin de l'orgueil.

Ecoutons S. Paul, qui nous en marque les fruits

par ces paroles : *Les fruits de la chair*, dit-il, & sous ce nom il comprend l'orgueil, *ſont les inimitiés*, *les diſputes*, *les jalouſies*, *les colères*, *les querelles* : ſous leſquelles il faut comprendre les guerres, *les diſſentions*, *les Schiſmes*, *les Héréſies*, *les Sectes*, *l'envie*, *les meurtres*, dont la vengeance, fille de l'orgueil, cauſe la plus grande partie, *les médiſances*, où l'on enfonce juſqu'au vif une dent auſſi venimeuſe que celles des vipères, dans la réputation, qui eſt une ſeconde vie du prochain : ces peſtes du genre humain, qui couvrent toute la face de la terre, *ſont autant d'enfans* de l'orgueil, autant de branches ſorties de cette racine empoiſonnée. *Gal.* V. 19.

Arrêtons-nous un moment ſur chacun de ces vices, que S. Paul ne fait que nommer, & nous verrons combien s'étend l'empire de l'orgueil. On en voit les derniers excès dans les guerres, dans tout leur appareil ſanguinaire, dans tous leurs funeſtes effets, c'eſt-à-dire, dans tous les ravages & dans toutes les déſolations qu'elles cauſent dans le genre humain ; puiſque dans tout cela il ne s'agit ſouvent que d'aſſouvir le déſir de domination, & la gloire dont les premières têtes du genre humain ſont enivrées. Les Sectes & les Héréſies font encore mieux voir cet eſprit d'orgueil, puiſque c'eſt là uniquement ce qui anime ceux qui pour ſe faire un nom parmi les hommes, les arrachent à Dieu, à J. C. à ſon Egliſe, & s'en font des Diſciples qui portent le leur.

Et ſi nous voulons étendre la malignité de l'orgueil à des vices plus communs, il ne faut que s'attacher un moment à l'envie, & à ſa fille la médiſance, pour voir tous les hommes pleins de venin, & de haine mutuelle, qui fait changer la langue en armes offenſives, plus tranchantes qu'une épée, portant plus loin qu'une flèche,

pour désoler tout ce qui se présente. Tout cela vient de ce que chacun épris de soi-même, veut tout mettre à ses pieds, & s'établir une damnable supériorité, en dénigrant tout le genre humain. Voilà le premier effet de l'orgueil, ce qu'il fait paroître au-dehors.

Il entre dans toutes les passions, & donne aux autres Concupiscences plus grossières & plus charnelles, je ne sais quoi qui les pousse à l'extrémité. Voyez cette femme dans sa superbe beauté, dans son ostentation, dans sa parure. Elle veut vaincre, elle veut être adorée, comme une Déesse du genre humain. Mais elle se rend premièrement à elle-même cette adoration ; elle est elle-même son idole ; & c'est après s'être adorée & admirée elle-même, qu'elle veut tout soumettre à son empire. Jézabel vaincue & prise, s'imagine encore désarmer son vainqueur, en se montrant par ses fenêtres avec son fard. Une Cléopâtre croit porter dans ses yeux & sur son visage, de quoi abattre à ses pieds les Conquérans ; & accoutumée à de semblables victoires, elle ne trouve plus de secours que dans la mort, quand elles lui manquent. Tous les siècles portent de ces fameuses beautés, que le Sage nous décrit par ces paroles : Elle a renversé un nombre infini de gens percés de ses traits ; toutes ses blessures sont mortelles, & les plus forts sont tombés sous ses coups : *Multos vulneratos dejecit, & fortissimi quique interfecti sunt ab eâ.*

Ainsi la gloire se mêle dans la Concupiscence de la chair. Les hommes, comme les femmes, se piquent d'être vainqueurs. *C'est un opprobre parmi les Assyriens, si une femme se moque d'un homme, en se sauvant de ses mains.*

Prov. VII. 26. *Judit.* XII. 11.

Quelle Nation n'est pas Assyrienne de ce côté-là ? Où ne se glorifie-t-on pas de ces damnables

victoires ? Où ne célèbre-t-on pas ces insignes corrupteurs de la pudeur, qui font gloire de tendre des piéges si sûrs, que nulle vertu n'échappe à leurs mains impures ? La gloire donc se mêle dans leurs désirs sensuels, & on imagine une certaine excellence, d'un côté à se faire désirer, & de l'autre à corrompre ; ou, comme parle l'Ecriture, à humilier un sexe infirme.

CHAPITRE XVII.

Foiblesse orgueilleuse d'un homme qui aime les louanges, comparée avec celle d'une femme qui veut se croire belle.

MON Dieu, que je considère un peu de temps, sous vos yeux, la foiblesse de l'orgueil, & la vaine délectation des louanges, où il nous engage. Qu'est-ce, ô Seigneur, que la louange, sinon toute l'expression d'un bon jugement que les hommes font de nous ? Et si ce jugement & cette expression s'étend beaucoup parmi les hommes, c'est ce qui s'appelle la gloire ; c'est-à-dire, une louange célèbre & publique. Mais, Seigneur, si ces louanges sont fausses, ou injustes, quelle est mon erreur de m'y plaire tant ? Et si elles sont véritables, d'où me vient cette autre erreur, de me délecter moins de la vérité, que du témoignage que lui rendent les hommes ? Est-ce que me défiant de mon jugement, je veux être fortifié dans l'estime que j'ai de moi-même, par le témoignage des autres, & s'il se peut, de tout le genre humain ? Quoi, la vérité m'est-elle si peu connue, que je veuille l'aller chercher dans l'opinion d'autrui ? Ou bien, est-ce que connoissant trop mes foiblesses & mes défauts, dont ma con-

ſcience eſt le premier & inévitable témoin, j'aime mieux me voir, comme dans un miroir flatteur, dans le témoignage de ceux à qui je les cache avec tant de ſoin ? Quelle foibleſſe pareille !

Voyez cette femme amoureuſe de ſa fragile beauté, qui ſe fait à elle-même un miroir trompeur, où elle répare ſa maigreur extrême, & rétablit ſes traits effacés ; ou qui fait peindre dans un tableau trompeur ce qu'elle n'eſt plus, & s'imagine reprendre ce que les ans lui ont volé. Telle eſt donc la ſéduction, telle eſt la foibleſſe de la louange, de la réputation, de la gloire. La gloire ordinairement n'eſt qu'un miroir, où l'on fait paroître le faux avec un certain éclat.

Qu'eſt-ce que la gloire d'un Céſar, ou d'un Alexandre, de ces deux idoles du Monde, que les hommes ſemblent encore s'efforcer de porter, par leurs louanges & leurs admirations, au faîte des choſes humaines ? Qu'eſt-ce, dis-je, que leur gloire ; ſi ce n'eſt un amas confus de fauſſes vertus, & de vices éclatans, qui ſoutenus par des actions pleines d'une vigueur mal entendue, puiſqu'elle n'aboutit qu'à des injuſtices, ou en tout cas, à des choſes périſſables, ont impoſé au genre humain, & ont même ébloui la ſageſſe du monde, qui s'eſt engagée dans de ſemblables erreurs, & tranſportée par de ſemblables paſſions ? Vanité des vanités, & tout eſt vanité : & plus l'orgueil s'imagine avoir donné dans le ſolide, plus il eſt vain & trompeur.

Mais enfin mettons la louange avec la vertu & la vérité, comme elle y doit être naturellement ; quelle erreur de ne pouvoir eſtimer la vertu ſans la louange des hommes ! La vertu eſt-elle ſi peu conſidérable par elle-même aux yeux de Dieu ? Fait-il ſi peu de choſe pour un vertueux ? Et qui donc l'eſtimera, ſi les ſages ne s'en

contentent pas ? Et toutefois je vois un ſaint Auguſtin, un ſi grand homme, ſi humble, un homme ſi perſuadé qu'on ne doit aimer la louange, que comme un bien de celui qui loue, dont le bonheur eſt de connoître la vérité, & de faire juſtice à la vertu : je vois, dis-je, un ſi ſaint homme, qui s'examinant lui-même ſous les yeux de Dieu, ſe tourmente, pour ainſi dire, à rechercher s'il n'aime point les louanges pour lui-même, plutôt que pour ceux qui les lui donnent : s'il ne veut point être aimé des hommes pour d'autres motifs, que pour celui de leur profiter ; & en un mot, s'il n'eſt point plutôt un ſuperbe qu'un vertueux : tant l'orgueil eſt un mal caché : tant il eſt inhérent à nos entrailles : tant l'appas en eſt ſubtil & imperceptible : & tant il eſt vrai que les humbles ont à craindre juſqu'à la mort, quelque mélange d'orgueil, quelque tentation d'un vice qu'on reſpire avec l'air du Monde, & dont on porte en ſoi-même la racine.

CHAPITRE XVIII.

Un bel Eſprit, un Philoſophe.

PARLONS d'une autre eſpèce d'orgueil, c'eſt-à-dire, d'une autre eſpèce de foibleſſe. On en voit qui paſſent leur vie à tourner un vers, à arrondir une période ; en un mot, à rendre agréables des choſes, non ſeulement inutiles, mais encore dangereuſes, comme à chanter leurs amours, & à remplir l'Univers des folies de leurs jeuneſſes égarées.

Aveugles admirateurs de leurs ouvrages, ils ne peuvent ſouffrir ceux des autres ; ils tâchent parmi les Grands, dont ils flattent les erreurs & les

foibleſſes, de gagner des ſuffrages pour leurs vers. S'ils remportent, ou qu'ils s'imaginent remporter l'applaudiſſement du Public, enflés de ce ſuccès, ou vain, ou imaginaire, ils apprennent à mettre leur félicité dans des voix confuſes, dans un bruit qui ſe fait dans l'air; & prennent rang parmi ceux
Amos, VI. 14. à qui le Prophète adreſſe ce reproche: *Vous qui vous réjouiſſez dans le néant.* Que ſi quelque Critique vient à leurs oreilles; avec un dédain apparent, ou une douleur véritable, ils ſe font juſtice à eux-mêmes: de peur de les affliger, il faut bien qu'une troupe d'amis flatteurs prononcent pour eux, & les aſſurent du Public. Attentifs à ſon jugement, où le goût, c'eſt-à-dire, ordinairement la fantaiſie & l'humeur, ont plus de part que la raiſon, ils ne ſongent pas à ce ſévère jugement, où la vérité condamnera l'inutilité de leur vie, la vanité de leurs travaux, la baſſeſſe de leur flatterie, & à la fois le venin de leurs mordantes ſatires, ou de leurs Epigrammes piquantes, plus que tout cela les douceurs & les agrémens qu'ils auront verſés ſur le poiſon de leurs Ecrits, ennemis de la piété & de la pudeur. Si leur ſiècle ne leur paroît pas aſſez favorable à leurs folies, ils attendront la juſtice de la poſtérité, c'eſt-à-dire, qu'ils trouveront bon & heureux d'être loués parmi les hommes, pour des ouvrages que leur conſcience aura condamnés avec Dieu même, & qui auront allumé autour d'eux un feu vengeur. O tromperie! ô aveuglement! ô vain triomphe de l'orgueil!

Une autre eſpèce d'orgueilleux. Les Philoſophes condamnent ces vains écrits. Il n'y a rien en apparence de plus grave, ni de plus vrai, que le jugement qu'un Socrate, un Platon, d'autres Philoſophes, à leur exemple, portent des écrits des Poëtes. Ils n'ont, diſent-ils, (c'eſt le diſcours de Platon,) aucun égard à la vérité: pourvu qu'ils

diſent des choſes qui plaiſent, ils ſont contents; c'eſt pourquoi on trouvera dans leurs vers le pour & le contre; des ſentences admirables pour la vertu & contre elle : les vices y ſont blâmés, & loués également; & pourvu qu'ils les chantent en de beaux vers, leur ouvrage eſt accompli. On trouvera dans ce Philoſophe un Recueil de vers d'Homère pour & contre la vertu : le Poëte ne paroît pas ſe ſoucier de ce qu'on ſuivra; & pourvu qu'il arrache à ſon Lecteur le témoignage que ſon oreille a été agréablement flattée, il croit avoir ſatisfait aux règles de ſon art : comme un Peintre, qui ſans ſe mettre en peine d'avoir peint des objets qui portent au vice, ou qui repréſentent la vertu, croit avoir accompli ce qu'on attend de ſon pinceau, lorſqu'il a parfaitement imité la nature. C'eſt pourquoi, (ceci eſt encore le raiſonnement de Platon, ſous le nom de Socrate,) lorſqu'on trouve dans les Poëtes de grandes & admirables Sentences, on n'a qu'à approfondir, & les faire raiſonner deſſus, on trouvera qu'ils ne les entendent pas. Pourquoi, dit ce Philoſophe ? Parce que ſongeant ſeulement à plaire, ils ne ſe mettent en aucune peine de chercher la vérité.

Ainſi voit-on dans Virgile le vrai & le faux également étalés. Il trouve à propos de décrire dans ſon Enéide l'opinion de Platon ſur la penſée & l'intelligence qui anime le monde, il le fera en vers magnifiques. S'il plaît à la veine poëtique, & au feu qui en anime les mouvemens, de décrire le concours d'atômes qui aſſemble fortuitement les premiers principes des terres, des mers, des airs, & du feu, & d'en faire ſortir l'Univers, ſans qu'on ait beſoin pour les arranger du ſecours d'une main divine; il ſera auſſi bon Epicurien dans une de ſes Eglogues, que bon Platonicien dans ſon Poëme héroïque. Il a contenté l'oreille, il a

étalé le beau tour de ſon eſprit, le beau ſon de ſes vers, & la vivacité de ſes expreſſions : c'eſt aſſez à la poëſie, il ne veut pas que la vérité lui ſoit néceſſaire.

Les Poëtes Chrétiens, & les beaux Eſprits prennent le même eſprit : la Religion n'eſt non plus dans le deſſein & dans la compoſition de leurs ouvrages, que dans ceux des Payens. Celui-là s'eſt mis dans l'eſprit de blâmer les femmes, il ne ſe met point en peine, s'il condamne le mariage, & s'il en éloigne ceux à qui il a été donné comme un remède : pourvu qu'avec de beaux vers, il ſacrifie la pudeur des femmes à ſon humeur ſatirique, & qu'il faſſe de belles peintures d'actions bien ſouvent très-laides, il eſt content.

Un autre croira fort beau de mépriſer l'homme dans ſes vanités & ſes airs ; il plaidera contre lui la cauſe des bêtes, & attaquera en forme juſqu'à la raiſon, ſans ſonger qu'il dépriſe l'image de Dieu, dont les reſtes ſont encore ſi vivement empreints dans notre chute, & qui ſont ſi heureuſement renouvelés dans notre régénération. Ces grandes vérités ne lui ſont de rien, au contraire il les cache de deſſein formé à ſes Lecteurs, parce qu'elles romproient le cours de ſes fauſſes & dangereuſes plaiſanteries : tant on s'éloigne de la vérité, quand on cultive les arts auxquels la coutume & l'erreur ne donnent dans la pratique, d'autre objet que le plaiſir.

Un Philoſophe blâme les arts, & les bannit de ſa république avec des couronnes ſur la tête, & une branche de laurier dans la main. Mais ce Philoſophe eſt-il lui-même plus ſérieux, lui qui ayant connu Dieu, ne le connoît pas pour Dieu ? Qui n'oſe annoncer au Peuple la plus importante des vérités ; qui adore avec lui des Idoles, & ſacrifie avec lui la vérité à la coutume. Il en eſt de même

des autres, qui enflés de leur vaine Philoſophie, parce qu'ils ſeront ou Phyſiciens, ou Géomètres, ou Aſtronomes, croiront exceller en tout, & ſoumettront à leur jugement les Oracles que Dieu envoie au monde, juſqu'à tenter de les redreſſer: la ſimplicité de l'Ecriture cauſera un dégoût extrême à leur eſprit préoccupé; & autant qu'ils s'approcheront de Dieu par l'intelligence, autant s'en éloigneront-ils par leur orgueil; *Quantùm propinquaverunt intelligentiâ, tantùm ſuperbiâ receſſerunt*, dit ſaint Auguſtin. Voilà ce que fait dans l'homme la Philoſophie, quand elle n'eſt pas ſoumiſe à la ſageſſe de Dieu; elle n'engendre que des ſuperbes & des incrédules.

CHAPITRE XIX.

Merveilleuſe manière dont Dieu punit l'orgueil, en lui donnant ce qu'il demande.

MON Dieu, que vous puniſſez d'une merveilleuſe manière l'orgueil des hommes! La gloire eſt le ſouverain bien qu'il ſe propoſe, & vous, Seigneur, comment les puniſſez-vous? En leur donnant cette gloire dont ils ſont avides. Car vous en êtes le maître, & vous la donnez, & l'ôtez comme il vous plaît, ſelon que vous tournez l'eſprit des hommes. Mais pour montrer, combien elle eſt, non ſeulement vaine, mais encore trompeuſe & malheureuſe, vous la donnez très-ſouvent à ceux qui la demandent, & vous en faites leur ſupplice.

Que déſiroit ce grand Conquérant qui renverſa le Trône le plus auguſte de l'Aſie, & de tout le Monde, ſinon de faire parler de lui, c'eſt-à-dire, d'avoir une grande gloire parmi les hommes?

Que de peine, disoit-il, *il se faut donner, pour faire parler les Athéniens !* Lui-même reconnoissoit la vanité de la gloire qu'il recherchoit avec tant d'ardeur ; mais il y étoit entraîné par une espèce de manie, dont il n'étoit pas le maître. Et que fait Dieu pour le punir, sinon de le livrer à l'illusion de son cœur, & de lui donner cette gloire dont la soif le tourmentoit, avec encore plus d'abondance qu'il ne pouvoit imaginer ? Ce ne sont pas seulement les Athéniens qui parlent de lui, tout le Monde est entré dans sa passion, & l'Univers étonné lui a donné plus de gloire qu'il n'en avoit osé espérer. Son nom est grand en Orient, comme en Occident, & les Barbares l'ont admiré comme les Grecs. Loin de refuser la gloire à son ambition, Dieu l'en a comblé ; il l'en a rassasié, pour ainsi parler, jusqu'à la gorge ; il l'en a enivré, & il en a eu plus que sa tête n'étoit capable d'en porter. O Dieu, quel bien est celui que vous prodiguez aux hommes que vous avez livrés à eux-mêmes, & que vous avez réprouvés de votre Royaume !

Et pour la gloire d'un bel esprit, qui peut espérer d'en avoir autant, & durant sa vie, & après la mort, qu'un Homère, qu'un Théocrite, qu'un Anacréon, qu'un Cicéron, qu'un Horace, qu'un Virgile ? On leur a rendu des honneurs extraordinaires pendant qu'ils étoient au monde, & la postérité en a fait ses modèles, & presque ses idoles. La folie de les louer a été poussée jusqu'au point de leur dresser des temples : ceux qui n'ont point été jusques-là, n'ont point laissé de les adorer à leur mode, comme des esprits divins & au-dessus de l'humanité. Et qu'avez-vous prononcé dans votre Evangile, de cette gloire qu'ils ont reçue, & reçoivent continuellement dans la bouche de

tous les hommes ? *Je vous le dis en vérité, ils ont reçu leur récompense.* Matth. VI. 2.

O Vérité, ô Justice, & Sagesse éternelle, qui pesez tout dans votre balance, & donnez le prix à tout le bien pour petit qu'il soit, vous avez préparé une récompense convenable à cette telle quelle industrie qui paroît dans les actions de ceux qu'on nomme Héros; & dans les écrits de ceux qu'on nomme les grands Auteurs ? Vous les avez récompensés, & punis tout ensemble : vous les avez repus de vents : enflés par la gloire, vous les en avez, pour ainsi dire, crevés. Combien ces grands Auteurs ont-ils donné la gêne à leur esprit, pour arranger leurs paroles, & composer leurs Poëmes ? Celui-là étonné lui-même du long & furieux travail de son Enéide, dont tout le but, après tout, étoit de flatter le Peuple régnant, & la Famille régnante, avoue dans une Lettre, qu'il s'est engagé dans cet ouvrage par une espèce de manie, *penè vitio mentis.* Leur conscience leur reprochoit qu'ils se donnoient beaucoup de peine pour rien, puisque ce n'étoit après tout, que pour se faire louer.

Que d'étude, que d'application, que de curieuses recherches, que d'exactitude, que de savoir, que de Philosophie, que d'esprit faut-il sacrifier à cette vanité ! Dieu la condamne, & à la fin il la contente, pour laisser aux hommes un monument éternel du mépris qu'il fait de cette gloire si désirée par les gens qui ne le connoissent pas ; il leur en donne plus qu'ils n'en veulent. Ainsi, dit saint Augustin, ces Conquérans, ces Héros, ces Idoles du monde trompé, en un mot ces grands Hommes de toutes les sortes, tant renommés du genre humain, sont élevés au plus haut degré de réputation, où l'on puisse parvenir parmi les hommes ; & vains, ils ont reçu une récompense aussi vaine

que leurs deſſeins : *Receperunt mercedem ſuam ; vani vanam.*

CHAPITRE XX.

Erreur encore plus grande de ceux qui tournent à leur propre gloire les œuvres qui appartiennent à la véritable vertu.

CE ne ſont pas là toutefois ceux que la gloire trompe le plus. Plus vains encore, & plus déçus par leur orgueil ſont ceux qui ſacrifient à la gloire, non des choſes vaines, mais les propres œuvres que la vertu devoit produire. Tels ſont *ceux qui ſont leurs bonnes œuvres, pour être glorifiés des hommes :* qui *ſonnent de la trompette devant eux-mêmes, quand ils font l'aumône* : qui *affectent de prier dans les coins des rues, & d'attrouper le monde autour d'eux* : qui *veulent rendre leurs jeûnes publics, & les faire paroître dans la pâleur de leur viſage.*

Matt. XXIII. 5. *Ibid.* VI. 2. 5. 6.

Ceux qui parmi les Payens, ou parmi les Juifs, ou même, par le dernier aveuglement, parmi les Chrétiens, ont été juſtes, équitables, tempérans, clémens, pour ſe faire admirer des hommes, ſont de ce rang. Et tous *ils ont reçu leur récompenſe ;* & ils ſont beaucoup plus punis, que ceux qui mettent la gloire dans des choſes vaines. Car plus les œuvres qu'ils étalent ſont ſolides par elles-mêmes, plus il eſt indigne & injuſte de les ſacrifier à l'orgueil, & de tenir la vertu ſi peu de choſe, qu'on ne daigne la rechercher que pour en être loué par les hommes, comme ſi Dieu ne lui ſuffiſoit pas.

CHAPITRE

CHAPITRE XXI.

Ceux, qui dans la pratique des vertus ne cherchent point la gloire du monde, mais se font eux-mêmes leur gloire, sont plus trompés que les autres.

MAIS, ô mon Dieu, éternelle vérité, qui éclairez tout homme venant au monde, vous me découvrez dans votre lumière, une autre plus dangereuse séduction & déception de l'esprit humain, dans ceux qui s'élevant, à ce qui leur semble, au-dessus des louanges humaines, s'admirent eux-mêmes en secret, se font eux-mêmes leur dieu & leur idole, se repaissent de l'idée de leur vertu, qu'ils regardent comme le fruit de leur propre travail, & qu'ils croient, en un mot, se donner eux-mêmes!

Tels étoient ceux qui disoient parmi les Païens: *Que Dieu me donne la beauté, & les richesses; pour moi je me donnerai la vertu, & un esprit équitable & toujours égal*; & qui, par-là même, s'élevoient en quelque façon au-dessus de leur Dieu, *parce qu'il étoit*, disoient-ils, *sage & vertueux par sa nature; & qu'ils l'étoient eux, par leur industrie.* Ils croient, dans cette pensée, se mettre au-dessus des hommes, & de leurs louanges; comme si eux-mêmes, qui se louoient & s'admiroient en cette sorte, eussent été autre chose que des hommes; & les louanges, qu'ils se donnoient secrétement, autre chose que des louanges humaines; ou que tout cela fût autre chose que de servir la créature plutôt que le créateur; puisqu'eux-mêmes bien nécessairement ils étoient des créatures, & des créatures d'autant plus foibles, &

d'autant plus livrées à l'orgueil, que leur orgueil paroissoit plus indépendant, & plus épuré, lorsqu'affranchis, s'ils l'étoient, du joug de la dépendance des opinions & des louanges des autres, ils faisoient leur félicité & leur objet unique de l'admiration d'eux-mêmes, & de leurs vertus, qu'ils regardoient comme leur ouvrage, & en même temps comme le plus bel ouvrage de la raison.

Dieu! qu'ils étoient superbes, & que leur orgueil étoit grossier, encore qu'ils prissent un tour apparemment plus délicat, pour se reposer en eux-mêmes! O qu'ils étoient pleins de faste, & de jalousies, qu'ils étoient dédaigneux, & qu'ils mépriſoient les autres hommes! Ils ne faisoient en effet que les plaindre, comme des aveugles, & déplorer leur erreur, réservant toute leur admiration pour eux-mêmes. Tel étoit ce Pharisien
Luc. XVIII. 11. qui disoit à Dieu dans sa prière : *Je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont ravisseurs, injustes, impudiques, tel qu'est aussi ce Publicain.* S'il appliquoit à cet homme particulier son mérite universel pour le genre humain, c'est parce qu'il le trouva le premier devant ses yeux, & il en eût fait autant à tout autre qui se seroit présenté de même; & ce dédain étoit l'effet de l'aveugle admiration dont il étoit plein pour lui-même.

Il est vrai qu'en apparence, il attribuoit à Dieu les vertus dont il étoit revêtu; puisqu'en se mettant au-dessus du reste des hommes, il disoit à Dieu: *Je vous en rend grâces*, & sembloit le reconnoître comme l'Auteur de tout le bien qu'il louoit en lui-même. Mais s'il eût été de ceux qui disent
Ps. XXXIII. 3. sincèrement avec David: *Mon ame sera louée dans le Seigneur*, non content de lui rendre grâces, il auroit connu son besoin, & lui auroit fait quelques demandes; il ne se seroit pas regardé comme un vertueux parfait, qui n'a pas besoin de se cor-

riger d'aucun défaut, mais seulement de remercier Dieu de ses vertus : enfin il n'auroit pas cru que Dieu le regardât & qu'il l'honorât seul de ses dons.

Quand donc il disoit à Dieu : *Je vous en rend grâces*, c'étoit une formule de prière, plutôt qu'une humilité sincère dans son cœur : & qui eût pénétré le dedans de ce cœur, y eût trouvé qu'en rendant grâces à Dieu de ses vertus, dans un fond plus intérieur, il se rendoit grâces à lui-même de s'être attiré ce don de Dieu, & de s'être seul rendu digne qu'il arrêtât ses yeux sur lui. Par où il retomboit nécessairement dans cette malédiction du Prophète : *Maudit l'homme qui espère en l'homme, & qui se fait un bras de chair*; puisque lui-même, qui se confioit en lui-même, étoit un homme de chair, c'est-à-dire, un homme foible, qui mettoit sa confiance en lui-même, en sa force, & en sa vertu. Et son erreur, c'étoit, poursuit le Prophète, de retirer son cœur de Dieu, pour l'occuper de soi-même, & de sa vertu : *Maledictus homo qui confidit in homine, & ponit carnem brachium suum, & à Domino recedit cor ejus.*

Luc. XVIII. 11.

Jer. XVII. 5.

Ibid.

CHAPITRE XXII.

Si le Chrétien bien instruit des Maximes de la Foi, peut craindre de tomber dans cette espèce d'orgueil ?

TELS étoient les Pharisiens, & telle étoit leur justice, pleine d'elle-même, & de son propre mérite. Ils se regardoient comme les seuls dignes du don de Dieu, comme s'ils eussent été d'une autre nature, & formés d'une autre masse, & d'une autre boue que le reste des humains, ils les excluoient de sa Grâce, ne pouvant souffrir qu'on

annonçât l'Evangile aux Gentils, & qu'on louât d'autres qu'eux. C'eſt là donc cette fauſſe & abominable juſtice, qui eſt déteſtée par ſaint Paul en tant d'endroits; & une telle juſtice, ſi clairement réprouvée dans l'Evangile, ne devroit point trouver de place parmi les Chrétiens.

Mais les hommes corrompent tout, & abuſent du Chriſtianiſme, comme du reſte des dons de Dieu. Il s'eſt trouvé des Hérétiques, tels qu'étoient les Pélagiens, qui ont cru ſe devoir à eux-mêmes leur ſalut; & il s'en eſt trouvé d'autres, qui en ne s'en attribuant qu'une partie, ont cru trouver toute l'humilité néceſſaire au Chriſtianiſme, & rendre à Dieu toute la gloire qui lui étoit due.

Mais les véritables Chrétiens, tel qu'étoit un ſaint Cyprien, tant loué par S. Auguſtin pour cette Sentence, ont dit, qu'il *falloit donner, non une partie du ſalut, mais le tout à Dieu; & ne nous glorifier jamais de rien, parce que rien n'étoit à nous.* Ils l'avoient priſe de ſaint Paul, dont toute la Doctrine aboutit à conclure, non que celui qui ſe glorifie, ſe puiſſe glorifier, du moins en partie en lui-même; mais qu'il ne doit nullement ſe glorifier en lui-meme, mais en Dieu; c'eſt-à-dire, uniquement en lui.

CHAPITRE XXIII.

Comment il arrive aux Chrétiens de ſe glorifier en eux-mêmes.

TELLE eſt donc la Juſtice Chrétienne, oppoſée à la Juſtice Judaïque & Phariſaïque, que S. Paul appelle, *la propre juſtice*, c'eſt-à-dire, celle qu'on trouve en ſoi-même, & non pas en

Rom. X. 3.

Dieu. On tombe dans cette fauſſe juſtice, ou par une erreur expreſſe, lorſqu'on croit avoir quelque choſe, pour peu que ce ſoit, ne fut-ce qu'une petite penſée, & le moindre de tous les déſirs, de ſoi-même, comme de ſoi-même, contre la Doctrine de ſaint Paul; ou ſans erreur dans l'eſprit, par une certaine attache ou complaiſance du cœur. Car comme après Dieu, il n'y a rien de plus beau, ni de plus ſemblable à Dieu, que la créature raiſonnable, ſanctifiée par la grâce, ſoumiſe à ſa grâce, pleine de ſes dons, vivante ſelon la raiſon & ſelon Dieu, uſant bien de ſon Libre-Arbitre; une ame qui voit & croit voir cette beauté en elle-même, qui ſent qu'elle fait le bien, & s'y attache par un amour ſincère, autant qu'elle peut, touchée d'un ſi beau ſpectacle, s'y arrête & regarde un ſi grand bien plutôt comme étant en ſoi, que comme venant de Dieu. Delà vient qu'inſenſiblement elle oublie que Dieu en eſt le principe, & ſe l'attribue à ſoi-même, par un ſentiment d'autant plus vraiſemblable, qu'en effet elle y concourt par ſon Libre-Arbitre. II. *Cor.* III. 5.

C'eſt par ſon Libre-Arbitre qu'elle croit, qu'elle eſpère, qu'elle aime, qu'elle conſent à la grâce, qu'elle la demande: ainſi comme ce bien qu'elle fait lui eſt propre en quelque façon, elle ſe l'approprie & ſe l'attribue, ſans ſonger que tous les bons mouvemens du Libre-Arbitre ſont prévenus, préparés, dirigés, excités, conſervés, par une opération propre & ſpéciale de Dieu, qui nous fait faire, de la manière qu'il faut, tout le bien que nous faiſons; & nous donne le bon uſage de notre liberté qu'il a faite, & dont il opère encore le bon exercice: en ſorte qu'il n'y a rien de ce qui dépend le plus de nous, qu'il ne faille demander à Dieu, & lui en rendre grâces.

L'ame oublie cela, par un fond d'attache qu'elle

a à elle-même, par la pente qu'elle a à s'attribuer & s'approprier tout le bien qu'elle a, encore qu'il lui vienne de Dieu, & aime mieux s'occuper d'elle-même qui le poſsède, que de Dieu qui le donne : ou ſi elle l'attribue à Dieu, c'eſt à la manière de ce Phariſien, qui dit à Dieu : *Je vous rends grâces*, & qui s'attribue à ſoi-même de rendre grâces : ou ſi elle ſurpaſſe ce Phariſien, qui ſe contente de rendre grâces, ſans rien demander : & qu'elle demande à Dieu ſon ſecours, elle s'attribue encore cela même, & s'en glorifie : ou ſi elle ceſſe de s'en glorifier, elle ſe glorifie de cela même, & fait renaître l'orgueil, dans la penſée qu'elle a de l'avoir vaincu.

O malheur de l'homme, où ce qu'il y a de plus épuré, de plus ſublime, de plus vrai dans la vertu, devient naturellement la pâture de l'orgueil ! Et à cela quel remède, puiſqu'encore on ſe glorifie du remède même ? En un mot, on ſe glorifie de tout, puiſque même on ſe glorifie de la connoiſſance qu'on a de ſon indigence & de ſon néant ; & que les retours ſur ſoi-même ſe multiplient juſqu'à l'infini.

Mais c'eſt peut-être un petit défaut ? Non : c'eſt la plus grande de toutes les fautes, & il n'y a rien de ſi vrai que cette parole de S. Fulgence, dans ſa Lettre à Théodore : *C'eſt à l'homme un orgueil déteſtable, quand il fait ce que Dieu condamne dans les hommes ; mais c'eſt encore un orgueil plus déteſtable, lorſque les hommes s'attribuent ce que Dieu leur donne, c'eſt-à-dire, la vertu & la grâce. Car plus ce don eſt excellent, plus eſt grande la perverſité de l'ôter à Dieu, pour ſe le donner à ſoi-même ; & plus injuſte eſt l'ingratitude de méconnoître l'Auteur d'un ſi grand bien.*

C'eſt donc la plus grande peſte, & en même temps la plus grande tentation de la vie humaine,

que cet orgueil de la vie, que saint Jean nous fait détester. C'est pourquoi il nous le rapporte après les deux autres, comme le comble de tous les maux, & le dernier degré du mal. *Mes petits enfans*, nous dit-il, *n'aimez pas le Monde, ni tout ce qui est dans le Monde, parce que tout y est Concupiscence de la chair*; c'est ce qui représente le premier degré de notre chute: ou *Concupiscence des yeux*, curiosité & ostentation; qui est le second pas que vous faites dans le mal: ou *orgueil de la vie*, qui est l'abyme des abymes, & le mal dont toute la vie & tous ses Actes sont infectés radicalement & dans le fond.

CHAPITRE XXIV.

Qui a inspiré à l'homme cette pente prodigieuse qu'il a de s'attribuer tout le bien qu'il a de Dieu?

MON Dieu, quel est le principe de cette attache prodigieuse que nous avons à nous-mêmes, & qui nous l'a inspirée? Qui nous a, dis-je, inspiré cette aveugle & malheureuse inclination, cette pitoyable facilité, d'attribuer à nos propres forces, & à nos propres efforts, en un mot, à nous-mêmes, tout le bien qui est en nous par votre libéralité? Ne sommes-nous pas assez néant, pour être capables d'entendre du moins que nous sommes un néant, & que nous n'avons rien qui ne soit de vous? Et d'où vient que la chose la plus difficile à ce néant, c'est de dire véritablement: Je suis un néant: Je ne suis rien? En voici la cause première.

Parmi toutes les créatures, Dieu dès l'origine, & avant toute autre nature, en avoit fait une qui

devoit être la plus belle & la plus parfaite de toutes ; c'étoit la nature angélique : & dans une nature si parfaite il s'étoit comme délecté à faire un Ange plus excellent, plus beau & plus parfait que tous les autres : en sorte que sous Dieu, & après Dieu, l'Univers ne devoit rien avoir d'aussi parfait, ni d'aussi beau. Mais tout ce qui est tiré du néant peut succomber au péché. Une si belle Intelligence se plut trop à considérer qu'elle étoit belle. Elle n'étoit pas, comme l'homme, attachée à un corps ; de sorte que n'ayant point à tomber plus bas qu'elle-même, par l'inclination aux biens corporels, toute sa force se réunit tellement à s'admirer elle-même, & à aimer sa propre excellence, qu'elle ne put aimer autre chose.

Vraiment toute créature n'est rien, & quiconque s'aime soi-même, & sa propre perfection, excepté Dieu, qui est seul parfait, se dégrade, en pensant s'élever. Que servirent à ce bel Ange tant de lumières, dont son entendement étoit orné ? *Il ne demeura pas dans la vérité*, où il avoit été créé. C'est ce qu'a prononcé la Vérité même. Que veut dire cette parole, qu'*il ne demeura pas dans la vérité ?* Est-ce qu'il tomba dans l'erreur & dans l'ignorance ? Point du tout, il connoît encore la vérité dans sa chute même ; & comme dit l'Apôtre S. Jacques, *lui & ses Anges la croient, & en tremblent.* Ainsi ne demeurer pas dans la vérité, fut à cet Ange superbe la vouloir regarder en soi-même, plutôt qu'en Dieu ; & perdre ainsi la vérité, en cessant d'en faire sa règle, & de l'aimer, comme elle veut & doit être aimée, c'est-à-dire, comme la maîtresse & la souveraine de tous les esprits.

Joan. VIII. 44.

Jacob. II. 19.

Ange malheureux, qui êtes comparé, à cause de vos lumières, à l'étoile du matin, *comment êtes-vous tombé du Ciel*, dit Isaïe, *Vous étiez le*

Isai. XIV. 12.

ſceau de la reſſemblance de Dieu : nulle créature ne lui étoit plus ſemblable que vous : *Vous étiez plein de ſa Sageſſe, & parfait dans votre beauté : créé dans les délices du Paradis de votre Dieu, vous étiez orné, comme d'autant de pierres précieuſes, de toutes les plus belles connoiſſances : l'or précieux de la charité vous avoit été donné, & dès votre création vous aviez été préparé à la recevoir : vous étiez parfait dans vos voies dès le jour de votre origine, juſqu'à ce que l'iniquité fut trouvée en vous.* Et quelle eſt cette iniquité, ſinon de vous regarder vous-même, & de faire votre piége de votre propre excellence. *Ezech.* XXVIII. 12. 14 & 15.

Une Intelligence ſi lumineuſe, qui perçoit tout d'un ſeul regard, avoit auſſi une force dans ſa volonté, qui dès ſa première détermination fixoit ſes réſolutions & les rendoit immuables : qui étoit l'un des plus beaux traits, & peut-être le plus parfait de la divine reſſemblance. Mais pendant qu'il admire trop, & qu'il en eſt trop épris, il pêche, & en même temps il ſe rend inflexible dans le mal ; & ſa force, que Dieu abandonne à elle-même, le perd à jamais.

Malheur, malheur, encore une fois, & cent fois malheur à la créature qui ne ſe voit point en Dieu, & qui ſe fixant en elle-même, ſe ſépare de la ſource de ſon Etre, qui l'eſt auſſi par conſéquent de ſa perfection & de ſon bonheur. Ce ſuperbe, qui s'étoit fait ſon Dieu à lui-même, mit la révolte dans le Ciel ; & Michel qui ſe trouva à la tête de l'Ordre où la rebellion faiſoit peut-être plus de ravage, s'écria : *Qui eſt comme Dieu ?* D'où lui vient le nom de Michel, c'eſt-à-dire, qui eſt comme Dieu ? comme s'il eût dit : Qui eſt celui qui nous veut paroître comme un autre Dieu, & qui a dit dans ſon orgueil : *Je m'élèverai juſqu'aux Cieux ;* je dominerai tous les Eſprits, & *Jerem.* XVII. 5. *Iſai.* XIV. 13.

j'exalterai mon trône par-dessus les Astres de Dieu : Je monterai sur les nuées les plus hautes, dont Dieu fait son char, *& je serai semblable au Très-Haut ?* Qui est donc ce nouveau Dieu, qui se veut ainsi élever au-dessus de nous ? Mais il n'y a qu'un seul Dieu, rallions-nous tous à le suivre : disons tous ensemble : *Qui est comme Dieu ?*

Voyez ce que devient tout à coup ce faux Dieu, qui se vouloit faire adorer. Dieu l'a frappé, & il tombe avec les Anges ses imitateurs : *Toi qui t'élevois au plus haut du Ciel, tu es précipité dans les enfers, dans les cachots les plus profonds : In infernum detraheris, in infernum laci.* Dans sa chute, il conserve tout son orgueil, parce que son orgueil doit être son supplice. N'ayant pu gagner tous les Anges, pour étendre le plus qu'il pouvoit ce règne d'orgueil, dont il est le malheureux fondateur, il attaque l'homme, que *Dieu avoit mis au-dessous des Anges ; mais seulement un peu au-dessous ;* parce que c'étoit, après eux, la créature la plus excellente, une créature où l'image de Dieu reluisoit comme dans les Anges mêmes, quoique dans un degré un peu inférieur : *Minuisti eum paulò*, &c.

Ibid. 15.

Ps. VIII. 6.

Cet Ange devenu rebelle, devenu satan, devenu le diable, vient donc à l'homme dans le Paradis, où Dieu l'avoit fait heureux & saint. Chaque chose qui touche une autre, la pousse par l'endroit où elle est elle-même le plus en mouvement : le mouvement par lequel ce mauvais Ange est entraîné, c'est l'orgueil ; & jamais il n'y en eut, ni il ne peut y en avoir de plus violent, ni de plus rapide que le sien. Il pousse donc l'homme par l'endroit où il étoit tombé lui-même ; & l'impression qu'il lui communique, est celle qui étoit en lui la plus puissante, c'est-à-dire, celle de l'orgueil ; *Unde excidit, inde dejecit.* L'homme se trouva trop foi-

ble pour y résister ; & l'empire de l'orgueil, qui avoit commencé dans le Ciel, par un seul coup, s'étendit sur toute la terre.

CHAPITRE XXV.

Séduction du démon : Chute de nos premiers parens : Naissance des trois Concupiscences, dont la dominante est l'orgueil.

MON Dieu, je repasserai dans mon esprit, l'histoire trop véritable de ma chute, dans celui en qui j'étois avec tous les hommes, en qui j'ai été tenté, en qui j'ai été vaincu, de qui j'ai tiré toute ma foiblesse & toute la corruption que je sens. Malheureux fruit du péché où je suis né, preuve inconteſtable, & irréprochable témoin de ma misère ! O Dieu ! j'ai écouté, dans ma mère Eve, le Tentateur, qui lui disoit par la bouche du Serpent : *Pourquoi Dieu vous a-t-il commandé de ne point manger du fruit de cet arbre ?* Ce n'est qu'une question : ce n'est qu'un doute qu'il veut introduire dans votre esprit : *Pourquoi Dieu vous a-t-il commandé ?* Mais qui est capable d'écouter une question contre Dieu, & de se laisser ébranler par le moindre doute, est capable d'avaler tout le poison.

Eve lui répondit la vérité : *Dieu a mis tous les autres fruits en notre puissance ; il n'y a que l'Arbre qui est au milieu de ce Jardin de Délices dont il nous a commandé de ne point manger le fruit, & même de ne le point toucher, de crainte que nous ne mourions.* Elle répondit la vérité ; mais le premier mal fut de répondre : car il n'y a point à écouter de *pourquoi* contre Dieu ; & tout ce qui met en doute la souveraine raison, & la souveraine sagesse, devoit dès-là vous être en

horreur. Le tentateur s'étant donc fait écouter ;
Gen. III. 4. passe du doute à la déciſion : *Vous ne mourrez point*, dit-il ; *mais Dieu ſait qu'au jour que vous mangerez de ce fruit, vos yeux ſeront ouverts, & vous ſerez comme des Dieux, ſachant le bien & le mal. Vos yeux ſeront ouverts :* Vous vous verrez vous-mêmes en vous-mêmes, au lieu de vous voir toujours en Dieu : vous aurez vous-mêmes une excellence divine, & tout à coup devenus comme des Dieux, vous ſaurez par vous-mêmes le bien & le mal, & tout ce qui vous peut faire bons ou mauvais, heureux ou malheureux : vous en aurez la clef, vous y entrerez, & par vous-mêmes, vous ſerez dans une ſorte d'indépendance.

Le Père du menſonge, pour ſe faire écouter, enveloppoit ici le vrai avec le faux. Car il eſt vrai qu'en ſe ſoulevant contre Dieu, & ſe faiſant un Dieu de ſoi-même, comme indépendant de la Loi de Dieu, on connoît d'une certaine façon le bien, en le perdant : on connoît le mal qu'on n'avoit jamais éprouvé : on a les yeux ouverts, pour connoître ſon malheur, & un déſordre en ſoi-même qu'on n'auroit jamais vu ſans cela. C'eſt ce qui arriva à Adam & à Eve. Auſſitôt qu'ils
Gen. III. 7. eurent déſobéi, *leurs yeux furent ouverts*, dit le Texte ſacré, *& ils virent qu'ils étoient nus* ; & leur nudité commença à les confondre. Ce fut d'abord dans leur cœur une certaine attention à eux-mêmes qui ne leur étoit point permiſe, un arrêt à leur propre volonté, un amour de leur propre excellence : & de tout cela un ſecret plaiſir de ſe goûter eux-mêmes, avant que de goûter le fruit défendu ; de ſe plaire en eux-mêmes, & en leur propre perfection, que juſqu'alors innocens & ſimples, ils n'avoient vue qu'en Dieu ſeul.

Cela commença par Eve, que le démon avoit

attaquée la première, comme la plus foible; mais il lui parla pour tous les deux: *Pourquoi Dieu vous a-t-il défendu? Cur præcepit vobis Deus? Vous ne mourrez point, vous saurez: Nequaquam moriemini, scientes*: en nombre pluriel. Eve porta en effet à son mari toute la tentation du malin, qui l'avoit séduite: elle commença par considérer ce fruit défendu, qu'apparemment elle n'avoit encore osé regarder par respect pour l'ordre de Dieu: elle vit qu'il étoit bon à manger, beau à voir: le goût, la vue, elle en considère tout, & se promet en le mangeant un nouveau plaisir, qu'elle s'imaginoit manquer encore à ses sens. Elle en mangea donc, & en donna à manger à son mari, qui le prenant de sa main avec les mêmes sentimens qui l'avoient séduite, mit le comble à notre malheur, & fut à toute sa postérité une source éternelle de péché & de mort. *Ibid.*

Comprenons donc tous les degrés de notre perte. Dans une si grande félicité, dans une si grande facilité de ne pécher pas; n'y ayant dans le corps nulle foiblesse, nulle révolte dans les sens, nulle sorte de Concupiscence dans l'esprit, l'homme n'étoit accessible au mal que par la complaisance pour soi-même, par l'amour de sa propre excellence, en un mot, par l'orgueil. C'est donc par-là qu'on le tente: obliquement on lui montre Dieu comme jaloux de son bien: *Pourquoi le Seigneur vous commande-t-il de ne point toucher à ce fruit? C'est qu'il sait qu'en le mangeant*, vous y trouverez un bonheur qu'il vous envie: *Vous serez comme des Dieux*, & vous aurez par vous-mêmes la science du bien & du mal, qui est un attribut divin.

C'étoit donc alors qu'il falloit dire, comme avoit fait S. Michel; *Qui est comme Dieu?* Qui, comme lui, doit se plaire dans sa propre volonté? Etre par lui-même parfait & heureux? Savoir

tout, & n'être guidé dans tous ses desseins que de sa propre lumière? L'homme, à l'exemple de l'Ange rebelle, & par son instigation, se laisse prendre à ce vain éclat, & dès-là l'amour de soi-même & de sa propre grandeur pénétra tout le genre humain, s'enfonça dans notre sein, pour se produire à toute occasion, & infecter toute notre vie; & fit en nous une empreinte & une plaie si profonde, qu'elle ne se peut jamais effacer, ni guérir entièrement, tant que nous vivons sur la terre. Tel fut l'effet de ces paroles, *Vous serez comme des Dieux.*

Les mêmes paroles portent encore une curiosité infinie au fond de nos cœurs. Car tout savoir, étant le propre de Dieu seul, le Tentateur, en nous flattant de la pensée d'être une espèce de divinité, ajouta à cette promesse, la science du bien & du mal, c'est-à-dire, toute science; & enveloppa sous ce nom les sciences bonnes & mauvaises, & tout ce qui pouvoit repaître l'esprit par sa nouveauté, par sa singularité, & par son éclat.

Ce qui vint après tout cela, fut l'amour du plaisir des sens: en voyant avec agrément le fruit défendu, en le dévorant d'abord par les yeux, & prévenant par son appétit son goût délectable: l'amour du plaisir est entré, & nos premiers parens nous l'ont inspiré jusques dans la moelle des os. Hélas! hélas! le plaisir des sens se fit bientôt sentir par tout le corps: ce ne fut point seulement le fruit défendu qui plut aux yeux & au goût: Adam & Eve furent l'un à l'autre une tentation bien plus dangereuse que toutes les autres sensibles; il fallut cacher tout ce que l'on sentoit de déréglé; & forcés d'y penser nous-mêmes, il faut que nous en écartions la pensée.

CHAPITRE XXVI.

La vérité de cette hiſtoire trop conſtante par ſes effets.

LEs eſprits ſuperbes, qui dédaignent la ſimplicité de l'Ecriture, & ſe perdent dans ſa profondeur, traitent cette hiſtoire de vaine, & preſque de puérile. Un Serpent qui parle; un arbre dont l'on eſpère la ſcience du bien & du mal; les yeux ouverts tout-à-coup, en mangeant d'un fruit; la perte du genre humain attachée à une action ſi peu importante : quelle fable moins croyable trouvent-ils dans les Poëtes? C'eſt ainſi que parlent les Impies. Et la Sageſſe éternelle, ſi on la conſulte, répond au contraire : Pourquoi Dieu n'auroit-il pas défendu quelque choſe à l'homme, pour lui faire ſentir qu'il avoit un Souverain? Et n'étoit-il pas de la félicité de l'état où Dieu l'avoit mis, que le commandement qu'il lui feroit fut facile?

Qu'y avoit-il de plus doux, dans une ſi grande abondance de toute ſorte de fruits, que de n'en réſerver qu'un ſeul? Quel inconvénient que Dieu, qui avoit fait l'homme compoſé de corps & d'ame, attachât aux objets ſenſibles des grâces intellectuelles, & fît de l'arbre interdit une eſpèce de Sacrement de la ſcience du bien & du mal? Qui ſait ſi le deſſein de ſa Sageſſe n'étoit pas de faire un jour goûter à nos premiers Parens ce fruit, & de leur en donner la jouiſſance, après avoir, durant quelque temps, éprouvé leur fidélité? Quoi qu'il en ſoit, étoit-il indigne de Dieu de les mettre à cette épreuve, & de leur laiſſer attendre de ſa ſeule bonté, la connoiſſance ſi déſirée du bien & du mal?

Pour ce qui étoit du Serpent, vouloit-on qu'Eve en eût horreur, comme nous en avons à préſent, dans un temps où tous les animaux étoient obéiſſans à l'homme, ſans qu'aucun lui pût nuire, ni par conſéquent l'effrayer? Mais pourquoi, ſans imaginer que les bêtes euſſent un langage, Eve n'auroit-elle pas cru que Dieu, des mains de qui elle ſortoit, & dont la Toute-puiſſance lui étoit ſi bien connue par la création de tant de choſes merveilleuſes, n'eût pas fait d'autres créatures intelligentes, que l'homme; ou que ces créatures inviſibles lui apparuſſent, & ſe rendiſſent ſenſibles, ſous la forme des animaux? Dieu même, qui avoit fait les ſens, prenoit bien, pour rendre heureux l'homme tout entier, une figure ſenſible, qui ne nous eſt pas exprimée. On entendoit ſa voix, on l'entendoit comme marcher, & s'avancer vers Adam dans le Paradis. Pourquoi donc les autres Eſprits, différens de celui de l'homme, ne ſe ſeroient-ils pas montrés ſous les figures que Dieu permettoit? Le Serpent alors innocent, mais qui devoit dans la ſuite devenir ſi odieux, comme ſi nuiſible à notre nature, devoit ſervir en ſon temps à nous rendre la ſéduction du démon plus odieuſe; & les autres qualités de cet animal étoient propres à nous figurer le juſte ſupplice de cet Eſprit arrogant, atterré par la main de Dieu, & devenu ſi rampant par ſon orgueil.

Voilà une partie des Myſtères que contient l'Ecriture Sainte, dans ſa merveilleuſe & profonde briéveté. Mais ſans tous ces raiſonnemens, l'hiſtoire de notre perte ne nous eſt devenue que trop ſenſible, & trop croyable, par les effets que nous en ſentons. Eſt-ce Dieu qui nous fait auſſi ſuperbes, auſſi curieux, auſſi ſenſuels; en un mot, auſſi corrompus en toutes manières, que nous le ſommes?

Mon

Mon Dieu, n'entends-je pas encore le sifflement du Serpent, quand j'hésite si je suivrai votre volonté, ou mes appétits ? N'est-ce pas lui qui me dit secrétement : *Pourquoi Dieu vous a-t-il défendu*, Quand je m'admire moi-même, dès que je sens en moi la moindre lumière, ou le moindre commencement de vertu, & que je m'y attache plus qu'à Dieu même, qui me l'a donné, jusqu'à ne pouvoir en arracher mes regards & ma complaisance, & jusques même à ne pouvoir pas retenir mon cœur, qui se l'attribue, comme si j'étois moi-même ma règle.

Mon Dieu, & la cause de mon bonheur, n'est-ce pas ce Serpent qui me dit encore : *Vous serez comme des Dieux* ? Toutes les adresses, par lesquelles il m'insinue l'orgueil, ne sont-elles pas autant d'effets de sa subtilité, & autant de marques de ses replis tortueux ? Mais quelle source de curiosité ne me met-il pas dans l'esprit, en me promettant de m'ouvrir les yeux, & de me faire trouver dans le fruit qu'il me montre, la science du bien & du mal ? Et lorsqu'à la moindre atteinte du plaisir des sens, je me sens si foible, & que mes résolutions, que je croyois si fermes dans l'amour de Dieu, tout d'un coup se perdent dans l'air, sans que ma raison impuissante ait de quoi tenir un moment contre cet attrait : Hélas ! qu'est-ce autre chose que le Serpent, qui me montre ce fruit séducteur ? Je ne le voyois encore que de loin, & déjà mes yeux en sont épris. Si je le touche, quel plaisir trompeur ne se coule pas dans mes veines ? Et combien serai-je perdu, si je le mange ? Qu'y a-t-il donc de si incroyable, que l'homme ait péri dans son origine, par ce qui me rend encore si malade, ou plutôt par ce qui me montre que je suis vraiment mort par le péché ?

CHAPITRE XXVII.

Saint Jean explique toute la corruption originelle dans les trois Concupiſcences.

AINSI il eſt manifeſté que S. Jean, en nous expliquant la triple Concupiſcence, celle de la chair & des ſens, celle des yeux & de la curioſité, & enfin celle de l'orgueil, eſt remonté à l'origine de notre corruption, dans laquelle nous avons vu cette triple Concupiſcence, & dans la tentation du démon, & dans le conſentement du premier homme. Qu'a prétendu le démon, que de me rendre ſuperbe comme lui; ſavant & curieux comme lui; & à la fin ſenſuel, ce qui n'étoit pas, parce qu'il n'avoit point de corps; mais ce qu'il nous a fait être, en raviliſſant notre eſprit, juſqu'à le rendre eſclave du corps; pour en effacer d'autant plus l'image de Dieu, qu'il tomberoit par ce moyen dans une baſſeſſe & abjection plus extrême?

Voilà les trois Concupiſcences. S. Jean les rapporte dans un autre ordre qu'elles ne paroiſſent dans l'hiſtoire de la tentation, que nous venons de voir: parce que dans cette hiſtoire primitive, le Saint-Eſprit a voulu tracer tout l'ordre de notre chûte. Il falloit que la tentation commençât à inſpirer l'orgueil, d'où ſortit la curioſité, qui eſt mère, comme on a vu, de l'oſtentation; afin que notre chute ſe terminât enfin, comme à l'endroit le plus bas, dans la corruption de la chair. Comme c'étoit par ces degrés que nous étions tombés, Moïſe, qui nous a d'abord regardés comme étant encore debout, dans la rectitude de notre première inſtitution, a voulu marquer nos maux dans

l'ordre qu'ils ſont venus. Mais S. Jean qui nous trouve déjà perdus, remonte de degré en degré, par la Concupiſcence de la chair, & par la curioſité de l'eſprit, juſqu'au premier principe, & au comble de tout le mal, qui eſt l'orgueil de la vie.

Qui pourroit dire quelle complication, quelle infinie diverſité de maux ſont ſortis de ces trois Concupiſcences? On craint, on eſpère, on déſeſpère, on entreprend, on avance, on recule, ſuivant ſes déſirs, c'eſt-à-dire, ſuivant les Concupiſcences dont on eſt prévenu: on n'envie, on n'ôte aux autres que le bien qu'on déſire pour ſoi-même: on n'eſt ennemi de perſonne, qu'autant qu'on en eſt contrarié: on n'eſt injuſte, raviſſeur, violent, traître, lâche, trompeur, flatteur, que ſelon les diverſes vues que nous donnent ces Concupiſcences: on ne veut ôter du Monde que ceux qui s'y oppoſent, ou qui y réſiſtent, en quelque manière que ce ſoit, ou de deſſein, ou ſans deſſein: on ne veut avoir ni de puiſſance, ni de crédit, ni de bien, que pour contenter ſes déſirs: on ne veut ſe rendre redoutable, que pour effrayer ceux qui voudroient nous contredire: on ne médit que pour avoir des armes toujours prêtes dans ſa langue, & s'élever ſur la ruine des autres.

O Dieu, dans quel abyme me ſuis jeté? Quelle infinité de péchés ai-je entrepris de décrire? C'eſt là le Monde dont Satan eſt le créateur; c'eſt ſa création oppoſée à celle de Dieu; & c'eſt pourquoi S. Jean nous crie avec tant de charité & de zèle: *Mes petits enfans, n'aimez pas le Monde, parce que tout ce qui eſt le Monde, & tout ce qui eſt dans le Monde, de quelque nom qu'il s'appelle, de quelque dehors qu'il ſe pare, n'eſt après-tout, qu'amour du plaiſir des ſens, que curioſité & oſtentation, & enfin que ce ſacrilége & impie orgueil,*

par lequel l'homme enivré de son excellence, s'attribue l'ouvrage de Dieu, & se corrompt dans ses dons.

CHAPITRE XXVIII.

De ces Paroles de S. Jean : *Laquelle n'est pas du Père, mais du monde*; Qui explique ces autres Paroles du même Apôtre : *Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui.*

TEL est donc l'œuvre du démon, opposé à l'œuvre de Dieu; c'est pour cela que S. Jean, après avoir dit : *N'aimez pas le Monde, ni ce qui est dans le Monde; parce que tout ce qui est dans le Monde, est Concupiscence de la chair, ou Concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie*, ajoute : I. *Joan.* II. 16. *Laquelle*, Concupiscence ainsi divisée dans ses trois branches, *n'est pas du Père, mais du Monde.* Ce n'est pas l'ouvrage du Père, qui d'abord n'avoit inspiré à l'homme que la soumission à Dieu seul, la sobriété de l'esprit, pour ne savoir & ne voir que ce qu'il vouloit dans toutes les choses qui nous environnent, & la parfaite subjection de la chair à l'esprit.

Ainsi les Concupiscences nommées par S. Jean, ne sont pas de Dieu, & ne tiennent aucun rang dans son ouvrage. Car en regardant tous les ouvrages qu'il avoit faits pour être vus, parmi lesquels l'homme étoit le meilleur, il avoit dit, que *Gen.* I. 31. *tout étoit bon & très-bon.* Ainsi il n'a pas fait la Concupiscence, qui est mauvaise dans sa source & dans ses effets; ni le Monde, qui est tout entier I. *Joan.* V. 19. dans le mal : *In maligno*, dit S. Jean. La Concupiscence vient du monde que Satan a fait, de cette fausse création dont il est l'Auteur; elle est

née en Adam avec le Monde, & passant de lui à tout le genre humain, elle en a composé ce Monde, qui n'est que corruption.

Prenez donc garde à n'aimer jamais aucune partie de cet ouvrage, où Dieu ne veut avoir aucune part. De quelque côté que le Monde veuille vous attirer; soit en vous faisant admirer votre propre perfection, ou en vous incitant à aimer l'ostentation des sciences, & toutes les autres vanités dont se repaissent les créatures; soit en vous engageant dans les plaisirs dont la chair est la source & l'objet, n'entrez en aucune sorte dans cette séduction: n'y entrez, dis-je, par aucun endroit, parce qu'il n'y a rien qui y soit de Dieu: tout est du Monde, que Dieu n'a pas fait, qu'il déteste, qu'il condamne. Et c'est aussi ce qui avoit fait dire à son Apôtre: *Si quelqu'un aime le Monde*, & le moindre de ses attraits, jusqu'à y donner son cœur, *l'amour du Père n'est pas en lui.* On ne peut pas aimer Dieu & le Monde: on ne peut pas nager comme entre deux, se donnant tantôt à l'un, tantôt à l'autre; en partie à l'un, & en partie à l'autre. Dieu veut tout; & le peu que vous lui ôterez, pour le donner au Monde, à la fin entraînera tout votre cœur, & sera le tout pour vous. 1. *Joan.* II. 15.

CHAPITRE XXIX.

De ces Paroles de S. Jean: *Le monde passe, & la Concupiscence passe; mais celui qui fait la volonté de Dieu, demeure éternellement.*

APRÈS avoir parlé du Monde, & des plaies de la Concupiscence, S. Jean découvre la cause de notre erreur, & en même-temps le remède,

I. *Joan.* II. 17. dans ces dernières paroles de notre paſſage : *Et le Monde paſſe avec la Concupiſcence ; mais celui qui fait la volonté de Dieu, demeure éternellement.* Comme s'il diſoit : A quoi vous arrêtez-vous, inſenſés ! Au monde ? à ſon éclat ? à ſes plaiſirs ? Ne voyez-vous pas que le Monde paſſe ? Les jours ſont tantôt ſereins, tantôt nébuleux : les ſaiſons ſont tantôt réglées, tantôt déréglées : les années tantôt abondantes, tantôt infructueuſes : & pour paſſer du Monde naturel au Monde moral, qui eſt celui qui nous éblouit & qui nous enchante, les affaires tantôt heureuſes, tantôt malheureuſes : la fortune toujours inconſtante. Le *Cor.* VII. 31. Monde paſſe : *La figure de ce Monde paſſe.* Le Monde que vous aimez, n'eſt point une vérité, une choſe, un corps : c'eſt une figure, & une figure creuſe, volage, légère, que le vent emporte ; & ce qui eſt encore plus foible, une ombre qui ſe diſſipe d'elle-même.

Le Monde paſſe, & ſa Concupiſcence : non-ſeulement le Monde eſt variable de ſoi-même, mais encore ſa Concupiſcence varie elle-même : le changement eſt des deux côtés. Souvent le Monde change pour vous : ceux qui vous favoriſoient, qui vous aimoient, ne vous favoriſent plus, ne vous aiment plus ; mais ſouvent même ſans qu'ils changent, vous changez : le dégoût vous prend : une paſſion, un plaiſir, un goût, en chaſſe un autre ; & de tous côtés vous êtes livrés au changement & à l'inconſtance.

Sap. IV. 12. Ecoutez le Sage : *La vie humaine eſt une faſcination*, une tromperie des yeux : on croit voir ce qu'on ne voit pas ; on voit tout avec des yeux malades : mais vous l'aimiez ſi éperdûment, & maintenant vous ne l'aimez plus ? J'étois ébloui ; j'avois les yeux faſcinés & troublés. Qui vous avoit faſciné les yeux ? Une paſſion inſenſée : il me

ſemble que c'eſt un ſonge qui s'eſt diſſipé.

Ajoutez à la déception, la folie, la niaiſerie, la ſtupidité : *Faſcinatio nugacitatis.* Ajoutez-y l'inconſtance de la Concupiſcence : *Inconſtantia Concupiſcentiæ* : voilà ſon propre caractère. Elle va par des mouvemens irréguliers, ſelon que le vent la pouſſe. Non-ſeulement on veut autre choſe, malade, que ſain, autre choſe dans la jeuneſſe, que dans l'enfance ; & dans l'âge plus avancé, que dans la jeuneſſe ; & dans la vieilleſſe, que dans la force de l'âge ; autre choſe dans le beau temps, que dans le mauvais ; autre choſe pendant la nuit qui vous repréſente des idées ſombres, que dans le jour, qui les diſſipe : mais encore dans le même âge, dans le même état, on change, ſans ſavoir pourquoi : le ſang s'émeut, le corps s'altère, l'humeur varie : on ſe trouve aujourd'hui tout autre qu'hier ; on ne ſait pourquoi, ſi ce n'eſt qu'on aime le changement : la variété divertit, elle, déſennuye : on change pour n'être pas mieux, mais la nouveauté nous charme pour un moment : *Inconſtantia Concupiſcentiæ.* *Idem. Ibid.*

Prenez garde, diſoit Moïſe, *à vos yeux, & à vos penſées : ne les ſuivez pas ; car elles vous ſouilleront ſur divers objets.* Sommes-nous, dit ſaint Paul, *tels que nous étions autrefois, lorſque nous vivions dans les déſirs de notre chair, faiſant la volonté de notre chair, & de nos penſées ?* Il ne s'élève pas plus de vagues dans la mer, que de penſées & de déſirs dans notre eſprit & dans notre cœur : elles s'effacent mutuellement, & auſſi elles nous emportent tour à tour : nous allons au gré de nos déſirs : il n'y a plus de Pilote : la raiſon dort, & ſe laiſſe emporter aux flots & aux vents. *Num.* XV. 39. *Epheſ.* II. 3.

Saint Auguſtin compare un homme qui aime le Monde, & qui eſt guidé par les ſens, à un ar-

bre, qui s'élevant au milieu des airs, eſt pouſſé tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ſelon que le vent qui ſouffle, le mène: *Tels*, dit-il, *ſont les hommes ſenſuels & voluptueux: ils ſemblent ſe jouer avec les vents, & jouir d'un certain air de liberté, en promenant çà & là leurs vagues déſirs.* Tels ſont donc les hommes du Monde: ils vont çà & là avec une extrême inconſtance. Ils appellent liberté leurs changemens, comme un enfant qui ſe croit libre, échappe à ſon conducteur; il court, ſans ſavoir où il veut aller.

O homme! ne verras-tu jamais ton malheur? Tous ces déſirs qui t'entraînent l'un après l'autre, ſont autant de fantaiſies de malades, autant de vaines images qui ſe promènent dans un cerveau creux, il ne faudroit que la ſanté pour diſſiper tout. Ta ſanté, ô homme, c'eſt de faire la volonté du Seigneur, & de t'attacher à ſa parole: 1. *Joan.* II. 17. *Le monde paſſe, la Concupiſcence paſſe*, dit ſaint Jean; *mais celui qui fait la volonté du Seigneur demeure éternellement*: rien ne paſſe plus, tout eſt fixe, tout eſt immuable.

O homme! tu étois fait pour cet état immuable, pour cette ſtabilité, pour cette éternité: tu étois fait pour être avec Dieu un même eſprit, & participer par ce moyen à ſon inmutabilité. Si tu t'attaches à ce qui paſſe, une autre immutabilité, une autre éternité t'attend: au lieu d'une éternité pleine de lumière, une éternité ténébreuſe & malheureuſe te ſera donnée; & l'homme ſe rendra digne d'un mal éternel, pour avoir fait mourir en ſoi un bien qui le devoit être: *Et factus eſt malo dignus æterno, qui hoc in ſe peremit quod eſſe poſſet æternum*, dit S. Auguſtin.

Ainſi, dit S. Jean, mes Frères, mes petits enfans, *n'aimez pas le Monde, ni tout ce qui eſt dans le Monde*; parce que tout y paſſe, & s'en

va en pure perte. Ne nous arrêtons point à ce qui se voit, mais à ce qui ne se voit pas; parce que tout ce qui se voit est temporel, mais les choses qui ne se voient pas sont éternelles. *Ce moment si court & si léger des afflictions de cette vie*, que nous pleurons tant, & qui nous fait perdre patience, *produira en nous dans un excès surprenant, l'excès inespéré, & tout le poids éternel d'une gloire qui ne finira jamais.* II. *Cor.* IV. 17.

CHAPITRE XXX.

JESUS-CHRIST vient changer en nous, par trois saints désirs, la triple Concupiscence que nous avons héritée d'Adam.

VOILA donc la folie & l'erreur de l'homme. Dieu l'avoit fait heureux & saint : ce bien de sa nature étoit immuable, car Dieu de lui-même ne le retire jamais, parce qu'il est Dieu, & ne change pas : *Ego Dominus, & non mutor.* L'homme donc n'avoit qu'à ne changer pas, & il seroit demeuré dans un état immuable. Il a changé volontairement, & la triple Concupiscence est venue : il est devenu superbe : il est devenu curieux : il est devenu sensuel. Mais pour nous guérir de ces maux, Dieu nous a envoyé un Sauveur humble, un Sauveur qui n'est curieux que du salut des hommes, un Sauveur noyé dans la peine, & qui est un homme de douleurs. *Malach.* III. 6.

L'homme superbe s'attribue tout à lui même, & JESUS-CHRIST qui fait de si grandes choses, dont la Doctrine est sublime, & les œuvres si admirables, ne s'attribue rien à lui-même : *Ma Doctrine n'est pas ma Doctrine, mais de celui qui m'a envoyé ; mon Père qui demeure en moi,* *Joan.* VII. 16.

y fait les œuvres que vous admirez ; ma nourriture, c'eſt de faire la volonté de mon Père. Il a des Elus, & c'eſt ſa gloire, mais *ſon Père les lui a donnés ;* & ſi *on ne peut les lui ôter, c'eſt que ſon Père, qui les lui a donnés, eſt plus grand que tout, & que rien ne peut être ôté de ſes mains* toutes-puiſſantes : *Toute-puiſſance m'eſt donnée dans le Ciel & dans la terre* : je l'ai, mais comme donnée : j'ai en moi, & je donne à qui je veux la vie éternelle ; mais c'eſt mon Père qui m'a donné d'avoir la vie en moi-même : *Vous boirez bien mon Calice ; mais pour être aſſis à ma droite, ou à ma gauche, ce n'eſt pas à moi de le donner, mais ceux-là l'auront à qui mon Père l'a préparé* : c'eſt lui qui diſpoſe & de moi-même, & des places qu'on aura autour de moi : il a mis tous les temps en ſa puiſſance, & je ne ſuis que le Miniſtre de ſes conſeils.

Joan. X. 18.

Matt. XXVIII. 18.

Idem. XX. 23.

Chrétien, écoute : ne ſois point ſuperbe ; ne fais point ta volonté ; ne t'attribues rien ; tu es Diſciple de Jeſus-Chriſt, qui ne fait que la volonté de ſon Père, qui lui rapporte tout, & lui attribue tout ce qu'il fait.

Jeſus-Chriſt étoit *la ſcience & la Sageſſe de Dieu* : quelle Doctrine ne pouvoit-il pas étaler ? Mais il ne montre aucune ſcience que celle du ſalut. A la vérité, de ce côté là ſa ſcience eſt haute au-delà de toute hauteur ; mais dans les choſes humaines, il n'eſt curieux ni de doctrine, ni d'éloquence. Il ne montre aucune étude recherchée ; ſes ſimilitudes ſont tirées des choſes communes, de l'agriculture, de la pêche, du trafic, de la marchandiſe, de l'économie des choſes les plus communes, & les plus connues, de la royauté, & ainſi du reſte. Il voile les ſecrets de Dieu ſous cette apparence vulgaire, ſans aucune oſtentation : il ne veut point qu'il ſe trouve parmi ſes Diſciples

I. *Cor.* I. 30. *Coloſſ.* II. 3.

plusieurs sages, ni plusieurs savans, non plus que plusieurs puissans, plusieurs nobles, & plusieurs riches. Toute la science qu'il faut avoir dans son Ecole, *est de connoître Jesus-Christ*, & encore, *Jesus-Christ crucifié*: le plus docte de tous ses Disciples ne sait, & ne veut savoir autre chose, & c'est de quoi uniquement il se glorifie. I. *Cor.* II. 2.

Peut-être sera-t-il curieux de ce qui se passe dans le Monde, ou des desseins des Politiques? Non: il se laisse raconter, à la vérité, ce qui étoit arrivé à ceux dont Pilate mêla le sang à leur sacrifice; mais sans s'arrêter à cette nouvelle, non plus qu'à celle de la Tour de Siloé, dont la chute avoit écrasé dix-huit hommes, il conclut delà seulement à profiter de cet exemple. Et pour ce qui est de la politique, il montre qu'il connoît bien celle d'Hérode, & ce qu'il tramoit secrétement contre lui; mais seulement pour le mépriser; & il lui fait dire: *Allez, dites à ce Renard que malgré lui & ses finesses, je chasserai les démons, & que je guérirai les malades aujourd'hui & demain; & quoi qu'il fasse, je ne mourrai qu'au troisième jour*: par où il entend le troisième an, parce que c'est le moment de son Père. C'est tout ce qu'il veut savoir des choses du Monde: que Dieu en dispose, & qu'elles roulent selon ses ordres. C'est pourquoi étant renvoyé au même Hérode, loin de contenter le vain désir qu'il avoit de voir des miracles, il ne daigna pas même lui dire une parole; & pour confondre la vanité & la curiosité des Politiques du Monde, il se laisse traiter de fou par ce Prince & par sa Cour curieuse. Ils lui mettent par mépris un habit blanc, comme à un insensé, il ne les reprend, ni ne les punit. C'est à la Sagesse divine assez punir, & assez convaincre les foux, que de se retirer du milieu d'eux, sans daigner s'en faire connoître, & les laisser dans leur aveuglement. *Luc.* XIII. 1. *Ibid.* 3. 4. 5. *Luc.* XIII. 31. *Luc.* XXIII. 11.

S'il n'eſt curieux ni des ſciences, ni des nouvelles du Monde, il l'eſt encore moins des riches habits, & des riches ameublemens : *Les renards ont leurs tanières, & les oiſeaux leurs nids ; mais le Fils de l'Homme n'a pas où repoſer ſa tête.* Il dort dans un bateau, ſur un couſſin étranger. Ne penſez pas lui prendre les yeux par des édifices éclatans ; quand on lui montre ces belles pierres, & ces belles ſtructures du Temple, il ne les regarde, que pour annoncer que tout y ſera bientôt détruit. Il ne voit dans Jéruſalem, une Ville ſi ſuperbe & ſi belle, que ſa ruine qui viendra bientôt ; & au lieu de regards curieux, ſes yeux ne lui fourniſſent pour elle que des larmes.

Matt. VIII. 20. *Marc.* IV. 38. *Matt.* XXIV. 1.

Enfin, pour combattre la Concupiſcence de la chair, il oppoſe au plaiſir des ſens, un corps tout plongé dans la douleur ; des épaules toutes déchirées par des fouets ; une tête couronnée d'épines, & frappée avec une canne par des mains impitoyables ; un viſage couvert de crachats ; des yeux meurtris ; des joues flétries & livides à force de ſoufflets ; une langue abreuvée de fiel & de vinaigre ; & par-deſſus tout cela, une ame triſte juſqu'à la mort ; des frayeurs, des déſolations, & une détreſſe inouie. Plongez-vous dans les plaiſirs, Mortels : voilà votre Maître abymé, corps & ame, dans la douleur.

CHAPITRE XXXI.

De ces Paroles de S. Jean : Je vous écris, pères, je vous écris, jeunes gens, je vous écris, petits enfans. *Récapitulation de ce qui eſt contenu dans tout le paſſage de cet Apôtre.*

EN cet état de douleur, que nous dit Jeſus ? Rien autre choſe, ſi ce n'eſt ce que nous dit en

ſon nom ſon Diſciple bien-aimé : *N'aimez point le Monde, ni tout ce qui eſt dans le Monde* : car je l'ai couvert de honte & d'horreur par ma Croix ; n'en aimez pas les Concupiſcences, que j'ai chargées d'anathèmes par ma mort.

Ne préſumez point de vous-mêmes ; car c'eſt là le commencement de tout péché ; c'eſt par-là que votre mère a été ſéduite, & que votre père vous a perdus.

Ne déſirez point la gloire des hommes ; car vous auriez reçu votre récompenſe, & vous n'auriez à attendre que de véritables ſupplices.

Ne vous glorifiez pas en vous-mêmes ; car tout ce que vous vous attribuez dans vos bonnes œuvres, vous l'ôtez à Dieu, qui en eſt l'Auteur, & vous vous mettez en ſa place.

Ne ſecouez point le joug de la Diſcipline du Seigneur : Ne dites point en vous-mêmes, comme un ſuperbe orgueilleux : *Je ne ſervirai point* : car ſi vous ne ſervez à la juſtice, vous ſerez eſclaves du péché, & enfans de la mort. *Jerem.* II. 20.

Ne dites point : Je ne ſuis point ſouillé ; & ne croyez pas que Dieu ait oublié vos péchés, parce que vous les avez oubliés vous-mêmes ; car le Seigneur vous éveillera en vous diſant : *Voyez vos voies dans ce vallon ſecret : Je vous ai ſuivi partout, & j'ai compté tous vos pas.* *Ibid.* 23. *Job.* XIV. 16.

Ne réſiſtez pas aux ſages conſeils, & ne vous emportez pas, quand on vous reprend ; car c'eſt le comble de l'orgueil de ſe ſoulever contre la vérité même, lorſqu'elle vous avertit, & de regimber contre l'éperon.

Ne cherchez point à ſavoir beaucoup : apprenez la ſcience du ſalut ; toute autre ſcience eſt vaine ; &, comme diſoit le Sage : *En beaucoup de ſageſſe, il y a beaucoup de fureur & d'indignation. Qui ajoute la ſcience, ajoute le travail.* *Eccleſ.* I. 18.

Ne ſoyez point curieux en choſes vaines, en nouvelles, en politique, en riches habillemens, en
Eccleſ. I. 2. maiſons ſuperbes, en jardins délicieux : *Vanité*
Rom. VIII. 20. *des vanités, & tout eſt vanité. Malgré elle la créature eſt aſſujettie à la vanité*, & en eſt frappée ; mais elle doit gémir en elle-même, juſqu'à ce qu'elle ait ſecoué le joug, & ſoit appelée *à la liberté des enfans de Dieu.*

N'aimez point à amaſſer des tréſors, ni à repaître vos yeux de votre or, & de votre argent ;
Matt. VI. 21. car *où ſera votre tréſor, là ſera votre cœur.* Quoi ! jamais vous n'écouterez l'Egliſe, qui vous dit & crie de toute ſa force, à chaque Sacrifice qu'elle offre : *Surſùm corda*, Le cœur en haut.

N'aimez point les plaiſirs des ſens : n'attachez point vos yeux ſur un objet qui leur plaît, & ſongez que David périt par un coup d'œil.

II. *Reg.* XI. 2. Ne vous plaiſez point à la bonne chère, qui appeſantit votre cœur ; ni au vin, qui vous porte
Prov. XXIII. dans le ſein le feu de la Concupiſcence : *Sa cou-*
32. *leur trompe*, dit le Sage, *dans une coupe ; mais à la fin il vous pique comme une couleuvre.*

Ne vous plaiſez point au chant, qui relâche la vigueur de l'ame ; ni à la muſique amoureuſe, qui fait entrer la molleſſe dans le cœur par les oreilles.

N'aimez point les ſpectacles du monde, qui le font paroître beau, & en couvrent la vanité & la laideur.

N'aſſiſtez point aux Théâtres ; car tout y eſt comme dans le Monde, dont ils ſont l'image, ou Concupiſcence de la chair, ou Concupiſcence des yeux, ou orgueil de la vie : on y rend les paſſions délectables, & tout le plaiſir y conſiſte à les réveiller.

Ne croyez pas qu'on ſoit innocent en jouant, ou en faiſant un jeu des vicieuſes paſſions des autres ; par-là on nourrit les ſiennes. Un Spectateur au-dehors, eſt au-dedans un Acteur ſecret. Les

maladies ſont contagieuſes, & de la feinte on en veut venir à la vérité.

Je vous écris, pères: je vous écris, jeunes gens: je vous le dis, petits enfans, dit S. Jean. Il parle aux trois âges: aux pères, qui ſont déjà vieux, en approchant de la vieilleſſe: aux jeunes gens, qui ſont dans la force: & aux enfans. I. *Joan.* II. 12. 13. 14.

Vieillards, qui dans la foibleſſe de votre âge, mettez votre gloire dans vos enfans, mettez-là plutôt à connoître celui qui eſt dès le commencement, & à l'avoir pour votre père. I. *Joan.* II. 13.

Jeunes gens, ſaint Jean vous parle deux fois. Vous vous glorifiez dans votre force, & par vos vives ſaillies, & vos fougues impétueuſes, vous voulez tout emporter; mais vous devez mettre votre gloire à vaincre le malin, qui inſpire à vos jeunes cœurs tant de déſirs, d'autant plus dangereux, qu'ils paroiſſent doux & flatteurs. I. *Joan.* II. 13.

Je dirai un mot aux enfans, & puis aux jeunes gens, dont les périls ſont ſi grands. Je reviendrai encore à vous, petits enfans: c'eſt par tendreſſe que je vous appelle ainſi; car je n'adreſſerois pas mon diſcours à ceux qui, dans le berceau, ne m'écouteroient pas encore. Je parle donc à vous, ô enfans, qui commencez à avoir de la connoiſſance. Dès qu'elle commence à poindre, connoiſſez votre véritable père, qui eſt Dieu: honorez-le dans vos parens: ayez la charité dans le cœur, & apprenez de bonne heure à vous laiſſer corriger, enſeigner, & conduire à la ſageſſe. Qu'on ne vous apprenne point à aimer l'oſtentation & les parures: que la vanité ne ſoit en vous ni l'attrait, ni la récompenſe du bien que vous faites; & ſur-tout qu'on ne faſſe point un jeu de vos paſſions: qu'on ne vous donne point ces petites Comédies dans vos familles: ces jeux encore innocens, viennent d'un fond qui ne l'eſt pas. Les filles

n'apprennent que trop tôt qu'il faut avoir des galans : les garçons ne ſont que trop prêts à en faire le perſonnage. Le vice naît ſans qu'on y penſe, & on ne ſait quand il commence à germer.

Enfin, je reviens à vous, jeunes gens. Il eſt vrai, vous êtes dans la force : *Fortes eſtis* ; mais votre force n'eſt que foibleſſe, ſi elle ne ſe fait paroître que par l'ardeur & la violence de vos paſſions. Que la parole de Dieu demeure en vous : vous commencez à l'entendre, commencez à la révérer. Vous voulez l'emporter ſur tout, mais je vous ai déjà dit que celui ſur qui il faut l'emporter, c'eſt le malin qui vous tente.

Tous enſemble, pères déjà avancés en âge, jeunes gens, enfans, Chrétiens, tant que vous êtes, n'aimez pas le Monde, ni tout ce qui eſt dans le Monde : car tout eſt amour des plaiſirs, curioſité & oſtentation : enfin, un orgueil foncier, qui étouffe la vertu dès ſa ſemence, & ne ceſſant de la perſécuter, la corrompt, non-ſeulement quand elle eſt née, mais encore quand elle ſemble avoir pris ſon accroiſſement & ſa perfection.

CHAPITRE XXXII.

De la racine de la triple Concupiſcence, qui eſt l'amour de ſoi-même ; à quoi il faut oppoſer le ſaint & pur amour de Dieu.

SOUVENONS-nous, malheureux enfans d'Adam, qu'en quittant Dieu, en qui eſt la ſource & la perfection de notre Etre, nous nous ſommes attachés à nous-mêmes, & que c'eſt dans ce malheureux & aveugle amour que conſiſte la tache originelle, principalement dans l'amour de cette excellence propre : puiſque c'eſt celui qui nous fait

fait véritablement Dieu à nous-mêmes, idolâtres de nos penſées, de nos opinions, de nos vices, de nos vertus mêmes, incapables de porter, je ne dirai pas les faux biens du monde qui nous maîtriſent, & nous tranſportent, mais encore les vrais biens qui viennent de Dieu; parce qu'au lieu de nous élever à celui qui les donne, afin qu'on s'uniſſe à lui, nous nous y attachons, je ne ſais comment, de même que s'ils nous étoient propres, ou que nous en fuſſions les Auteurs. Notre Libre-Arbitre, qui a trompé nos premiers parens, nous ſéduit encore; & parce que vous avez voulu, ô mon Dieu, qu'il concourût à votre grande œuvre, qui eſt notre ſanctification, ſans ſonger que c'eſt vous, ô Moteur ſecret, qui lui inſpirez le bon choix qu'il fait: il s'arrête en lui-même, & croit être quelque choſe, quoiqu'il ne ſoit rien.

Mon Dieu, ſanctifiez-nous en vérité: que nous ſoyons ſaints, non pas à nos yeux, mais aux vôtres: cachez-nous à nous-mêmes, & que nous ne nous trouvions plus qu'en vous ſeul.

Je me ſuis levé pendant la nuit avec David, pour voir vos Cieux qui ſont l'ouvrage de vos doigts, la lune & les étoiles que vous avez fondées. Qu'ai-je vu, Seigneur, & quelle admirable image des effets de votre lumière infinie! Le Soleil s'avançoit, & ſon approche ſe faiſoit connoître par une certaine blancheur qui ſe répandoit de tous côtés: les étoiles avoient diſparu, & la lune s'étoit levée avec ſon croiſſant, d'un argent ſi beau & ſi vif, que les yeux en étoient charmés. Elle ſembloit vouloir honorer le Soleil, en paroiſſant claire & lumineuſe par le côté qu'elle tournoit vers lui, tout le reſte étoit obſcur & ténébreux, & un petit demi-cercle recevoit ſeulement dans cet endroit-là un raviſſant éclat, par les rayons du Soleil, comme du père de la lu-

mière. Quand il la voit de ce côté-là, elle reçoit une teinture de lumière : plus il la voit, plus sa lumière s'accroît. Quand il la voit toute entière, elle est dans son plein ; & plus elle a de lumière, plus elle fait honneur à celui d'où elle lui vient. Mais voici un nouvel hommage qu'elle rend à son céleste illuminateur. A mesure qu'il approchoit, je la voyois disparoître : le foible croissant diminuoit peu-à-peu, & quand le Soleil se fut montré tout entier, la pâle & débile lumière s'évanouissant, se perdit dans celle du grand Astre qui paroissoit, dans laquelle elle fut comme absorbée. On voyoit bien qu'elle ne pouvoit avoir perdu sa lumière, par l'approche du Soleil qui l'éclairoit ; mais un petit Astre cédoit au grand, une petite lumière se confondoit avec la grande, & la place du croissant ne parut plus dans le Ciel, où il tenoit auparavant un si beau rang parmi les étoiles.

Mon Dieu, lumière éternelle, c'est la figure de ce qui arrive à mon ame, quand vous l'éclairez. Elle ne l'est que du côté que vous la voyez : partout où vos rayons ne pénètrent pas, ce n'est que ténèbres ; & quand ils se retirent tout-à-fait, l'obscurité & la défaillance sont entières. Que faut-il donc que je fasse, ô mon Dieu, sinon de reconnoître, comme étant de vous, toute la lumière que je reçois ? Si vous détournez votre face, une nuit affreuse nous enveloppe, & vous seul êtes la lumière de notre vie. *Le Seigneur est ma lumière & mon salut, que craindrai-je ? Le Seigneur est le protecteur de ma vie, de qui aurai-je peur ?* Nous sommes de ceux à qui l'Apôtre a écrit : *Vous étiez autrefois ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière, en Notre Seigneur.* Comme s'il eût dit : Si vous étiez par vous-mêmes lumineux, pleins de sainteté, de vertus, & de vérités ; & si vous étiez vous-mêmes votre lumière, vous n'au-

Psal. XXVI. 1.

Ephes. V. 8.

riez jamais été dans les ténèbres, & la lumière ne vous auroit jamais quitté. Mais maintenant vous reconnoiſſez par tous vos égaremens, que vous ne pouvez être éclairés que par une lumière qui vous vienne du dehors, & d'en-haut; & ſi vous êtes lumière, c'eſt ſeulement en Notre Seigneur.

O lumière incompréhenſible, par laquelle vous éclairez tout homme qui vient au Monde, & d'une façon particulière ceux de qui il eſt écrit: *Marchez comme des enfans de lumière*: outre l'hommage que nous vous devons, de vous rapporter toute la lumière, & toute la grâce qui eſt en nous, comme la tenant uniquement de vous, qui êtes le vrai Père des lumières; nous vous en demandons encore une autre: qui eſt que notre lumière, telle qu'elle ſoit, ſe perde dans la vôtre, & s'évanouiſſe devant vous. Ouï, Seigneur, toute lumière créée, & qui n'eſt pas vous, quoiqu'elle vienne de vous, vous doit le ſacrifice de s'anéantir, de diſparoître en votre préſence; & diſparoître principalement à nos propres yeux: en ſorte que s'il y a quelques lumières en nous, nous les voyons, non pas en nous-mêmes, mais en celui que vous nous avez donné pour nous être ſageſſe, juſtice, ſainteté, & rédemption; afin *que celui qui ſe glorifie, ſe glorifie, non point en lui-même, mais uniquement en Notre Seigneur.* *Epheſ.* V. 8. II. *Cor.* X. 17.

Voilà, mon Dieu, le ſacrifice que je vous offre, & l'oblation pure de la nouvelle alliance, qui vous doit être offerte en Jeſus-Chriſt, par Jeſus-Chriſt dans toute la terre. Je vous l'offre, ô Dieu vivant & éternel, autant de fois que je reſpire; je veux vous l'offrir autant de fois que je penſe; je ſouhaite de ne penſer qu'à vous, & que vous ſoyez tout mon amour: car je vous dois tout. Vous n'êtes pas ſeulement la lumière de mes yeux; mais ſi j'ouvre les yeux pour voir la lumière, que vous

leur préſentez, c'eſt vous-même qui m'en inſpirez la volonté.

O Seigneur, de qui je tiens tout, je vous aimerai à jamais; je vous aimerai, ô mon Dieu, qui êtes ma force. Allumez en moi cet amour: envoyez-moi du plus haut des Cieux, & de votre ſein éternel, votre Saint-Eſprit, ce Dieu d'amour, qui ne fait qu'un cœur & qu'une ame de tous ceux que vous ſanctifiez; qu'il ſoit la flamme inviſible qui conſume mon cœur d'un ſaint & pur amour; d'un amour qui ne prenne rien pour ſoi-même, pas la moindre complaiſance; mais qui vous renvoie tout le bien qu'il reçoit de vous.

O Dieu, votre eſprit peut ſeul opérer cette merveille, qu'il ſoit en moi un charbon ardent, qui purifie de telle ſorte mes lèvres & mon cœur, qu'il n'y ait plus rien du mien en moi, & que l'encens que je brûlerai devant votre face, auſſitôt qu'il aura touché ce braſier ardent, que vous allumerez au fond de mon ame, ſans qu'il m'en demeure rien, s'exhale tout en vapeurs vers le Ciel, pour vous être en agréable odeur. Que je ne me réjouiſſe qu'en vous, en qui ſeul je veux trouver mon bonheur & ma vie, maintenant, & aux ſiècles des ſiècles. *Amen.*

TRAITÉ

DE

L'USURE.

Composé en 1682, pendant l'Assemblée du Clergé.

TRAITÉ DE L'USURE.

DE tout ce qui a été dit en faveur de l'uſure, je ne connois rien de meilleur, ni de plus judicieux que ce qu'en a écrit Grotius ſur S. Luc, VI. 35.

Pour examiner s'il a raiſon, poſons les propoſitions ſuivantes.

PREMIERE PROPOSITION.

Dans l'ancienne loi l'uſure étoit défendue de frère à frère, c'eſt-à-dire, d'Iſraélite à Iſraélite; & cette uſure étoit tout profit qu'on ſtipuloit ou qu'on exigeoit au-delà du prêt.

CETTE propoſition a deux parties : l'une fait voir l'uſure interdite, l'autre détermine ce que c'eſt qu'uſure : l'une & l'autre ſe prouvent par les mêmes paſſages.

Si vous prêtez de l'argent à mon pauvre peuple qui demeure au milieu de vous, vous ne lui ſerez point un créancier rigoureux, & ne l'opprimerez point par des uſures. Exod. XX. 25.

Si votre frère eſt appauvri & ne peut travailler, ne prenez point d'uſure de lui, ni plus que vous lui avez donné. Craignez le Seigneur, afin que votre frère puiſſe demeurer avec vous : ne lui donnez point votre argent à uſure, n'exigez point de ſurplus pour les grains que vous lui avez prêtés.

Je ſuis le Seigneur qui vous ai tiré de la terre d'Egypte, &c. Lev. XXV. 35. 36. 37. 38.

Vous ne prêterez point à uſure à votre frère ni votre argent, ni votre grain, ni quoi que ce ſoit, mais ſeulement à l'étranger. Mais pour votre frère, vous lui prêterez ſans uſure ce dont il aura beſoin, afin que le Seigneur béniſſe votre travail dans la terre où vous allez entrer. Deut. XXIII. 19. 20.

Ces trois lois s'expliquent l'une l'autre. Par la première, Dieu ſemble défendre en général toute oppreſſion par uſure. Dans la ſeconde, il détermine plus particulièrement ce qu'il appelle oppreſſion. Mais comme ces deux lois ſemblent ne parler que des pauvres, la troiſième étend généralement la défenſe à tous les Iſraélites qu'elle appelle frères, & elle interprète que le mot de pauvre comprend tout homme qui a beſoin & qui eſt réduit à l'emprunt.

L'uſure eſt donc défendue, non ſeulement à l'égard de ceux qu'on appelle proprement pauvres, mais en général à l'égard de tout Iſraélite; & cela paroît par l'oppoſition que fait la loi du frère avec l'étranger. Car ne permettant l'uſure qu'à l'égard de l'étranger, il paroît que la défenſe s'étend à tout ce qui n'eſt pas tel, c'eſt-à-dire, à tous les Iſraélites.

Il faudra voir dans la ſuite ſi ce différent traitement du frère & de l'étranger, n'eſt pas de ces choſes que Dieu a accordées & ſouffertes à l'ancien peuple à cauſe de la dureté des cœurs, comme le divorce. *Matth.* XIX. 8. *Marc.* X. 5.

Le Prophète Ezéchiel met parmi les œuvres commandées, de ne prêter point à uſure & de ne prendre point de ſurplus, XVIII. 8. 9. & parmi les œuvres réprouvées & déteſtées, de donner à uſure & de prendre de ſurplus, *Ibid.* 13. 17.

Le même Prophète compte ce crime parmi ceux qui attirent la vengeance de Dieu: *Vous avez reçu*, dit-il, *des usures & du surplus*; *vous avez été avare, & l'avarice vous a fait opprimer votre prochain, & vous m'avez oublié, dit le Seigneur*, XXII. 12.

Il faut voir aussi ce qui est écrit, *Ps.* XIV. 5. *Ps.* LIV. 12. *Ps.* LXXI. 14.

Par-là s'établit aussi en quoi consiste l'usure; puisque la loi détermine clairement que c'est le surplus, ce qui se donne au-dessus du prêt, ce qui excède ce qui est donné, &, selon notre langage, ce qui est au-dessus du principal.

A traduire de mot à mot selon l'Hébreu, il faut appeller ce surplus, *accroissement*, *multiplication*; c'est ce que la loi appelle *usure*; c'est-à-dire, tout ce qui fait que ce qu'on rend, excède ce qu'on a reçu.

Les Juifs l'ont entendu ainsi.

Joseph, antiq. liv. IV. à l'endroit où il explique le détail de la loi, propose en ces termes celle du Deutéronome XXIII. 19. *Qu'aucun Hébreu ne prête à usure aux Hébreux, ni son manger ni son boire. Car il n'est pas juste de se faire un revenu du malheur de son concitoyen*; *mais de l'aider dans ses besoins, en croyant que c'est un assez grand gain d'avoir pour profit sa reconnoissance, & la récompense que Dieu donne aux hommes bienfaisants.* C. IV. p. 127. de l'Edition de Grespin à Geneve, 1634.

Il ne permet de gagner en prêtant, que l'amitié de son frère reconnoissant, & la récompense que Dieu donne.

Philon parle dans le même sens.

Moyse, dit-il, *défend qu'un frère prête à usure à son frère, appelant frère, non celui qui est né des mêmes parens, mais en général son conci-*

toyen, ſon compatriote, ne jugeant pas juſte qu'on tire du profit de l'argent, comme on en tire des animaux qui ſont des petits. Il ne veut pas pour cela qu'on ſoit lent à bien faire; mais qu'on ait les mains & le cœur ouvert, en ſongeant que la reconnoiſſance de celui qu'on oblige, eſt une eſpèce d'uſure qui nous reviendra, lorſque ſes affaires ſeront en meilleur état. Que ſi l'on ne veut pas donner, qu'on prête du moins volontiers, ſans recevoir davantage que ſon principal. Car les pauvres par ce moyen ne ſeront point accablés, comme ils le ſeroient, étant contraints de rendre plus qu'ils n'ont reçu, & les créanciers ne ſouffriront aucune perte, ſe réſervants ce qu'il y a de plus excellent, la bonté, la magnificence, la bonne réputation; car tous les tréſors du Roi de Perſe ne peuvent pas égaler une ſeule vertu. Phil. de charitate, p. 701.

Il paroît donc que les Juifs ont entendu que leur loi ne leur permettoit de profiter de leurs prêts à l'égard de leurs frères, qu'en méritant leur reconnoiſſance, & qu'ils ont tenu injuſte tout autre profit, tout, en un mot, ce qui excédoit le principal.

II. PROPOSITION.

L'eſprit de la Loi eſt de défendre l'Uſure, comme ayant en elle-même quelque choſe d'inique.

IL n'y a qu'à conſidérer avec quelles choſes elle eſt rangée dans les Pſeaumes & dans Ezéchiel.

Qui eſt celui, ô Seigneur, qui ſera reçu dans vos tabernacles? Celui qui eſt ſans tache & qui fait les œuvres de juſtice, qui dit la vérité, qui n'eſt point trompeur, qui ne fait point de mal à

ſon prochain, qui ne bleſſe point ſa réputation, qui rejette les malins & les abat, qui jure & ne trompe pas, qui ne donne point ſon argent à uſure, & ne prend point de préſens pour opprimer l'innocent. Pſ. XIV.

Voilà les choſes auxquelles eſt jointe l'uſure, toutes défendues par le Décalogue, toutes portant en elles-mêmes une manifeſte iniquité.

Le Pſeame LIV. décrit une Ville injuſte, & il dit, qu'on y trouve la diviſion, l'iniquité, & la ſédition, que l'uſure & la tromperie ſe trouvent dans toutes ſes places. *Pſ.* LIV. 10. 11. 12.

Parmi les grandeurs du règne de Salomon, ou plutôt du règne de J. C. même, David compte qu'il délivreroit le pauvre d'oppreſſion, & qu'il le racheteroit de l'uſure & de l'iniquité. *Pſ.* LXXI. 12. 13. 14.

Qu'on voie tous les péchés dont Ezéchiel fait le dénombrement au chap. XVIII. & parmi leſquels il range l'uſure, on verra qu'il parle de choſes mauvaiſes par elles-mêmes; non de celles qui ſont mauvaiſes, parce qu'elles ſont défendues, mais qui ſont défendues, comme ayant naturellement du mal en elles-mêmes.

L'homme juſte, dit-il, *eſt celui qui ne prête point à uſure, & ne prend point de ſurplus, qui retire ſa main de l'iniquité, & qui rend un jugement droit entre l'homme & l'homme*; & l'homme injuſte eſt celui *qui afflige le pauvre, qui fait des rapines, qui lève ſes yeux aux idoles, & fait des abominations, qui donne à uſure, & prend du ſurplus. Vivra-t-il? Il ne vivra pas; puiſqu'il a fait toutes ces choſes déteſtables, il mourra de mort, ſon ſang ſera ſur lui.* Ezech. XVIII. 8. 12. 13.

Il parle de même au chap. XXII. *Tu as pris des préſens pour répandre le ſang, tu as prêté à uſure, & tu as pris du ſurplus: tu as opprimé*

ton prochain par ton avarice, & tu m'as oublié; dit le Seigneur, &c. 12. 13.

Il ne faut pas s'étonner qu'il mette le meurtre & la violence avec l'uſure, comme Caton qui diſoit: *Quid uſuram facere? quid hominem occidere?*

Et qui regardera de près la parole même de la Loi, verra que l'uſure y eſt défendue comme inique par elle-même. Car les trois Lois rapportées, à proprement parler, n'en faiſant qu'une, & s'interprétant l'une l'autre, il paroît que l'oppreſſion condamnée dans l'Exode eſt l'uſure, plus clairement expliquée dans le Lévitique & dans le Deutéronome. Et la Loi même marque en un mot, ſelon le ſtyle des lois, l'iniquité de l'uſure, en diſant qu'elle exige plus qu'elle ne donne.

C'eſt ſur cela que les Prophètes ont rangé l'uſure parmi les choſes mauvaiſes par elles-mêmes; & tel eſt l'eſprit de la Loi.

Les Juifs l'ont pris ainſi; & nous avons vu les paſſages de Joſeph & de Philon, qui condamnent l'uſure, c'eſt-à-dire, l'exaction de tout ce qui excède le principal, comme injuſte & inhumain.

L'uſure eſt donc une choſe mauvaiſe par elle-même, ſelon l'eſprit de la Loi; & ſi la Loi la permet à l'égard des étrangers, c'eſt une de ces permiſſions, ou plutôt de ces tolérances accordées à la dureté des cœurs.

Philon même l'entend ainſi. *Il eſt bon*, dit-il, *que tous ceux qui prêtent le faſſent gratuitement à l'égard de tous les débiteurs. Mais parce que tout le monde n'a pas cette grandeur de courage, & qu'il y en a qui ſont captifs des richeſſes, ou qui ſont fort pauvres, le Légiſlateur a trouvé bon qu'ils donnaſſent ce qui ne les fâcheroit pas. C'eſt pourquoi il ne leur eſt pas permis de faire avec leurs concitoyens ce profit qu'il leur a permis avec les étrangers. Il appelle les premiers*

frères, afin qu'on n'ait point de peine à leur faire part de ſes biens comme à des cohéritiers. Pour les autres, il les appelle étrangers, nom qui marque qu'il n'y a point de ſociété avec eux, ſi ce n'eſt qu'il prenne ce nom d'étranger pour ſignifier ceux qui ne ſont point capables de ces vertus excellentes; (Comme les Gentils) *& par-là ne méritent pas d'être admis dans l'étroite union avec ſon peuple. Car le gouvernement de ce peuple eſt plein de vertu par ſes lois, qui ne permettent pas de reconnoître d'autre bien que ce qui eſt honnête. Or le profit de l'uſure de ſoi eſt blâmable. Car celui qui emprunte n'eſt pas celui qui eſt dans l'abondance; mais celui qui eſt dans le beſoin, & qui devient encore plus pauvre, ajoutant des uſures au principal. Il ſe laiſſe prendre dans l'hameçon, comme les animaux niais, & le riche l'incommode, ſous prétexte de le ſecourir.* Il continue à montrer que l'uſurier eſt trompeur, inhumain & odieux. Il croit donc que l'uſure eſt de ſoi blâmable & inique, permiſe ſeulement à ceux qui ne peuvent ſe mettre au-deſſus de l'avarice, ou qui étant fort pauvres, ſont contraints de chercher toute ſorte de profits. Les choſes permiſes ainſi, ſont celles que J. C. appelle *permiſes, à cauſe de la dureté des cœurs*, incapables d'entendre la véritable vertu. Et ce que dit Philon, qu'il n'y a point de ſociété avec l'étranger, eſt encore une ſuite de cette dureté des cœurs. Car les Juifs ne comprenoient pas la ſociété, ou plutôt la fraternité du genre humain, & regardoient tous les étrangers comme immondes & dignes de haine. Il falloit même nourrir en eux cette averſion, afin de les éloigner des idolâtries des étrangers & de leurs coutumes dépravées, auxquelles ils ſe portoient ſi facilement. Il ſemble donc qu'on peut dire que cette permiſſion de l'uſure eſt accordée à la dureté des Juifs, in-

capables de certains devoirs éminens de la vertu, & qu'il falloit ſéparer du commerce des Gentils, dont ils prenoient ſi facilement les mœurs corrompues.

III. PROPOSITION.

Les Chrétiens ont toujours cru que cette loi contre l'uſure étoit obligatoire ſous la loi Evangélique.

CETTE propoſition ſe trouve premièrement par les paſſages des Pères, & ſecondement par les Canons.

Dans le paſſage de Tertullien, lib. IV. contre Marcion, chap. XXIV. XXV. trois choſes paroiſſent; l'une que l'uſure eſt tout ce qui excède le prêt. Car en expliquant ces mots d'Ezéchiel, *quod abundaverit non ſumet*, il explique, *fœnoris ſcilicet redundantiam, quod eſt uſura*, où il prend manifeſtement *fœnus* pour le prêt, comme la ſuite le montre. L'autre, que la défenſe de l'uſure donnée dans la loi Moſaïque, n'étoit que pour préparer à donner encore plus libéralement dans l'Evangile: *Quò faciliùs aſſuefaceret hominem ipſi quoque fœnori perdendo, cujus fructum didiciſſet amittere.* La troiſième, que c'étoit ainſi que la loi préparoit les eſprits à la perfection Evangélique: *Hanc didicimus operam legis fuiſſe procurantis Evangelio, quorumdam tunc fidem paulatim ad perfectum diſciplinæ Chriſtianæ nitorem primis quibuſque præceptis balbutientis adhuc benignitatis informabat.*

Delà il paroît qu'il a regardé le précepte au ſujet de l'uſure, non comme particulier au peuple Juif, ou comme aboli par l'Evangile, mais comme

ajouté à un précepte plus excellent, auquel il préparoit les voies; ce qui montre, non qu'il ſoit aboli, mais qu'il demeure l'un des moindres devoirs de la piété Chrétienne.

S. Cyprien dans le Livre des témoignages, où il prouve par l'Ecriture tous les devoirs du Chrétien, montre qu'on ne doit point prêter à uſure. Et pour faire voir qu'il entend que la loi ancienne eſt obligatoire parmi les Chrétiens, il n'allègue pour prouver ſa doctrine ſur ce point, que le paſſage du Pſeaume XIV. celui d'Ezéchiel & celui du Deutéronome, auquel pourtant il n'ajoute pas ce qui regarde l'étranger. Lib. III. teſt. n. 48.

Dans la Préface de ce Livre III. il dit qu'il va propoſer les préceptes divins qui forment la diſcipline Chrétienne.

Apollonius qui vivoit du temps de Tertullien, compte l'uſure parmi les choſes dont il ſe ſert pour diſputer la qualité de Prophète à Montanus & à Priſcilla: *Eſt-ce*, dit-il, *le procédé d'une Prophéteſſe de ſe parfumer les cheveux, de ſe farder le viſage, de vouloir être aimée, de jouer aux dès & à d'autres jeux de haſard, & de prêter ſon argent à uſure.* Euſeb. lib. III.

Il condamne l'uſure en termes généraux, auſſi-bien que les jeux de haſard & les parures immodeſtes & affectées.

Clément Alexandrin parle de l'uſure, & de la loi de Moyſe qui la défend, ne jugeant pas juſte, dit-il, de tirer uſure de ſes biens. Il montre enſuite que la ſeule uſure qui n'eſt pas injuſte, eſt celle qu'on tire de Dieu. De ce paſſage ſuivent deux choſes: la première, qu'il croit que cette loi de Moyſe eſt en vigueur parmi les Chrétiens: la ſeconde, que l'uſure y eſt prohibée comme injuſte. *Clem. Alex. II. Strom.*

Lactance cité par Grotius, parle très-préciſé-

ment de cette matière : *Pecuniæ, ſi quam credlderit, non accipiat uſuram, ut & beneficium ſit incolume quod ſuccurrat neceſſitati, & abſtineat ſe prorſus alieno. In hoc enim officii genere debet ſuo eſſe contentus, quem oporteat alias ne proprio quidem parcere, ut bonum faciat. Plus autem accipere quàm dederit injuſtum eſt.*

Il dit tout en peu de mots. Il détermine que l'uſure eſt tout ce qui excède ce qu'on a donné : il fait voir en quoi conſiſte l'injuſtice de l'uſure : il montre que le Chrétien, qui doit être préparé à donner du ſien, ne doit point avoir de peine à n'exiger rien au-delà. Il parle généralement & ne laiſſe aucun moyen d'échapper, pour peu qu'on conſidère ſes paroles.

5. Baſile traite amplement de l'uſure ſur ce verſet du Pſeaume XIV. *Qui pecuniam ſuam, &c.* & il confirme tout ce qu'il dit par le paſſage d'Ezéchiel & par celui de la Loi. Il ſe ſert auſſi du paſſage du Pſeaume LIV. Il paroît par ſon diſcours : premièrement, qu'il croit ces défenſes de l'ancienne loi obligatoires dans la nouvelle : ſecondement, qu'encore qu'il s'étende ſur les excès de l'uſure, il n'en blâme pas ſeulement l'excès ; mais qu'il condamne l'uſure généralement aux termes d'Ezéchiel & de la loi de Moyſe ; c'eſt-à-dire, tout le ſurplus qu'il appelle un fruit de l'avarice : troiſièmement, qu'il dit expreſſément, que les noms qui ſignifient ceux qui prennent cent & ceux qui prennent dix ſont des noms horribles ; par où il montre qu'il a horreur même de l'uſure de cent permiſe par la loi Romaine : quatrièmement, qu'il prend ſoin de découvrir ce qu'il y a d'injuſte dans l'uſure qui eſt de tirer plus qu'on n'a donné ; & qu'il oblige à ſe contenter du profit que Dieu donne. *Baſil. hom.* II. *in Pſ.* XIII.

5. Epiphane dans l'épilogue qu'il ajoute au

Livre

Livre des héréſies, dit que *l'Egliſe condamne l'injuſtice, l'avarice, l'uſure.* Voilà en quel rang il la met.

S. Jérôme ſur le chap. XVIII. d'Ezéchiel, n'enſeigne pas ſeulement que l'uſure eſt défendue aux Chrétiens en vertu de ce paſſage; mais il va au-devant de toutes les objections. Il détermine préciſément avec Ezéchiel, que l'uſure eſt tout ce qu'on exige au-delà du prêt. Il avertit que celui qui emprunte, en cela eſt pauvre, & exclut l'uſure de tous les prêts en termes ſi généraux, qu'il ne s'y peut rien ajouter.

S. Jean Chryſoſtôme, hom. LVII. ſur S. Mathieu, convainc les uſuriers de tous côtés. Il appelle les contrats uſuraires les *obligations d'iniquité*, dont parle Iſaïe LVIII.

Pour faire voir combien ce négoce eſt indigne des Chrétiens, il remarque qu'il étoit déjà défendu même ſous la loi de Moyſe, montrant par-là qu'il l'eſt beaucoup plus ſous l'Evangile.

Il accuſe l'uſure d'être inhumaine, parce qu'elle vend l'humanité & la douceur.

Il dit qu'elle a toujours une violence ſecrète, quoiqu'elle ſe couvre du prétexte de faire plaiſir. Par-là il répond à ceux qui diſent que le prêt uſuraire eſt juſte, parce que celui à qui on le fait en eſt content. Il montre qu'il entre par néceſſité dans un tel contrat, & il allègue l'exemple d'Abraham, quand pour ſauver ſa vie, il laiſſa ſa femme entre les mains des Egyptiens. Il ajoute qu'il eſt inhumain de ſe faire encore remercier pour une injuſtice.

Il détermine ce que c'eſt qu'uſure, en diſant que c'eſt recevoir plus qu'on ne donne. *Vous demandez*, dit-il, *plus que vous n'avez prêté; & vous faites payer comme dû, ce que vous n'avez pas donné.*

Il répond à ceux qui se couvroient de l'autorité de la loi civile, qu'il appelle la loi du dehors : *Ne m'alléguez point*, dit-il, *la loi du dehors. Car le Publicain observe ces lois, & toutefois il est puni ; ce qui nous arrivera, si nous ne cessons d'opprimer les pauvres, & de négocier un profit fondé sur leur indigence.* Il appelle manifestement une oppression, l'usure que permet la loi Romaine ; & néanmoins il se sert de l'autorité de cette loi & du sentiment public, pour montrer que l'usure est une ordure que la loi même Romaine défend aux Magistrats & aux Sénateurs. *Quelle honte*, dit-il, *de ne pas juger indigne du Ciel, ce qui est une exclusion pour le Sénat !*

Ce passage sert à faire voir que l'Eglise ne croyoit pas que la permission de la loi civile suffit toujours pour assurer la conscience ; & S. Augustin fait une semblable réponse sur le sujet du divorce permis par les lois Romaines. *Cela*, dit-il, *est permis dans la cité mondaine, & non dans la cité de notre Dieu.*

Le droit Romain avoit dans son origine beaucoup de choses iniques, que la loi de Dieu réprouvoit. Les premiers Empereurs Chrétiens n'ont pas d'abord réformé ces points, parce qu'il y avoit encore beaucoup de Payens qui se servoient de ce droit. Leurs successeurs, qui ont trouvé ces lois établies, n'y ont pas touché ; c'est pourquoi il est demeuré dans le droit Romain beaucoup de choses que la loi de Dieu n'approuve pas.

On peut maintenant entendre un passage de S. Chrysostôme, où il appelle l'usure centième légitime νόμιος. Il paroît que ce légitime est dit tel, à l'égard des lois du dehors, c'est-à-dire, des lois civiles, mais non à l'égard de la loi de Dieu ; & cette usure centième est expressément rejetée par S. Chrysostôme dans l'homélie alléguée.

S. Ambroiſe a fait un Traité entier contre l'uſure. C'eſt tout ſon Commentaire ſur le Livre de Tobie.

Au chap. II. Le prêt où l'on cherche de l'uſure eſt mauvais. *C'eſt un prêt exécrable de donner ſon argent à uſure contre la défenſe de la Loi.*

Voilà la Loi alléguée comme obligatoire dans le Chriſtianiſme.

Au chap. III. *Il ne donne qu'une fois, & exige ſouvent, & il fait qu'on lui doit toujours. Un malheureux s'acquitte d'une moindre dette, il en contracte une plus grande. Voilà vos bienfaits, ô riches, vous donnez moins & vous exigez davantage : telle eſt votre humanité, de dépouiller, dans le temps même que vous ſoulagez.*

Au chap. IV. *Qu'y a-t-il de plus injuſte que vous, qui n'êtes pas même contens de recevoir le principal. Vous appelez débiteur, celui qui vous a payé plus qu'il n'a reçu.*

Au chap. IX. Il condamne l'uſure que la loi civile appelle centième, c'eſt-à-dire, la plus légitime & la plus permiſe. Il l'appelle la centième qui donne la mort, qu'il oppoſe au centuple que donne la terre, & à la centième brebis que le bon Paſteur va chercher. *Dans l'une*, dit-il, *eſt le ſalut, dans l'autre eſt la mort.*

Au chap. XII. *L'offre eſt douce, l'exaction eſt inhumaine ; mais la douceur qui paroît dans l'offre, fait voir la cruauté de l'exaction.*

Au même chapitre il décrit le triſte enfantement de l'uſure, & condamne encore la centième.

Au chap. XIII. Il montre que l'uſure eſt inſatiable, & s'étend juſqu'à l'infini.

Cela eſt ſi vrai, qu'il a fallu que la loi civile y donnât des bornes. Mais à regarder le fond de l'uſure, la raiſon qui l'a fait faire va à l'infini, ce qui enferme une manifeſte iniquité.

Au chap. XIV. Il réfute ceux qui croient que l'uſure n'eſt qu'en argent, & il détermine ce que c'eſt qu'uſure. *L'uſure*, dit-il, *enferme les vivres; l'uſure enferme les habits; tout ce qui eſt ajouté au principal eſt une uſure. Quelque nom que vous lui donniez, c'eſt une uſure. Si la choſe eſt permiſe, que ne lui donnez-vous ſon nom? Pourquoi cherchez-vous un prétexte? Pourquoi demandez-vous du profit?*

Au chap. XV. Il appuye ſur l'autorité de la loi & ſur ce qu'elle permet l'uſure envers l'étranger & l'Amalécite, auquel on peut faire la guerre, qu'on peut tuer. *Vous pouvez*, dit-il, *exiger l'uſure de celui qu'il vous eſt permis de tuer.* Et encore : *L'uſure centième vous vengera d'un tel homme.* Il condamne encore l'uſure centième, c'eſt-à-dire, celle que permet la loi Romaine.

Je trouve plus vraiſemblable avec Grotius, que l'étranger mentionné dans la Loi, eſt en général celui qui eſt oppoſé au frère, c'eſt-à-dire, à l'Iſraélite; quoique j'aye ouï dire à des gens fort doctes dans les Ecrits des Rabbins, que pluſieurs d'eux ont entendu l'étranger comme S. Ambroiſe.

Quoi qu'il en ſoit, S. Ambroiſe a raiſon certainement dans la ſuite, quand il dit que nos frères au ſens de la loi, ſont premièrement tous ceux qui ont la même foi, & enſuite tous les Romains.

Il produit le paſſage du Lévitique, & aſſure que cette ordonnance divine exclut généralement tout ce qui eſt ajouté au ſort.

Il appuye encore ſon ſentiment par le Pſeaume XIV. & par le paſſage d'Ezéchiel, où il remarque que le Prophète met l'uſure avec l'idolâtrie. *Voyez*, dit-il, *comment il joint l'uſurier avec l'idolâtre, comme s'il vouloit égaler ces crimes.*

Au chap. XVI. Il remarque que Notre Seigneur,

Luc VI. a dit que les pécheurs prêtent aux pécheurs pour recevoir ; & par le nom qu'il leur donne, il conclut que c'eſt un péché.

On voit donc qu'il prend ici le mot de *fœnerari* dont ſe ſert l'Evangile, pour prêter à uſure ; & en effet il dit : *Fœneratorum vos delectat & uſurarum vocabulum.*

Il dit encore ailleurs : Vous ne donnerez point votre argent à uſure, parce qu'il eſt écrit que celui qui ne l'y donne pas, demeurera dans la maiſon du Seigneur : car celui-là eſt un trompeur, *ſupplantator*, qui recherche les profits de l'uſure. Il pourſuit : *Vir Chriſtianus ſi habet, det pecuniam quaſi non recepturus, aut certè ſortem quam dedit recepturus.* CERTE, *tout au plus.* Il continue : *Alioquin decipere iſtud eſt, non ſubvenire.* Ce n'eſt donc pas un ſimple conſeil, car il s'agit d'éviter un péché, c'eſt-à-dire, la tromperie. *Quid enim durius quàm ut des pecuniam tuam non habenti & ipſe duplum exigas ? Qui ſimplum non habuit unde ſolveret, quomodo duplum ſolvet ?* Il fait alluſion à la loi Romaine, qui ne permet plus d'exiger l'uſure, quand elle a égalé le principal ; & il dit que cela même eſt inique, pour montrer que quand il condamne l'uſure, il a en vue la loi Romaine. Il marque après les inconvéniens de l'uſure : *Populi ſæpè conſiderunt fœnore & ea publici exitii cauſa extitit* ; c'eſt-à-dire que, ſelon lui, l'uſure a tout ce qui rend une choſe mauvaiſe, inique en elle-même & dans ſes effets.

S. Auguſtin ſerm. II. ſur le Pſ. XXXVI. *Noli æmulari* ℣. 26. *ſi fœneraveris homini, id eſt, mutuam tuam pecuniam dederis, à quo aliquid plus quàm dediſti expectes accipere, non pecuniam ſolam, ſed aliquid plus quàm dediſti, ſive illud triticum ſit, ſive linum, ſive oleum, ſive quodlibet aliud, ſi plus quàm dediſti expectas accipere,*

fœnerator es, & in hoc improbandus, non laudandus. Quid ergo, inquis, facio ut fim utilis fœnerator. Minùs vult dare & plus accipere : hoc fac & tu da modica, accipe magna ; da temporalia, accipe æterna.

Sur le Pſ. LIV. ℣. II. Il dit que l'uſure eſt publique, que l'uſure eſt un art ; que c'eſt un métier, qu'on ne la cache pas, que les uſuriers ſont un corps, & cependant il la condamne. C'eſt qu'il ſait & qu'il dit ſouvent qu'on ne peut pas toujours réprimer les abus, & qu'il y en a qui ſont autoriſés dans le ſiècle, que l'Egliſe ne laiſſe pas de condamner. C'eſt pourquoi dans l'Epître LIV. à Macédonius, après avoir dit que les lois & les Juges contraignent de payer les uſures, il ne laiſſe pas de dire que les choſes qui en proviennent ſont mal poſſédées, & qu'il les faudroit reſtituer. *Hæc malè utique poſſidentur, & vellem ut reſtituerentur ; ſed non eſt quo Judice repetantur.* Il paroît donc que l'uſure, même celle qu'on appelle légitime dans le droit Romain, eſt condamnée par S. Auguſtin, qui l'appelle dans le même lieu, le meurtre des pauvres. Et pour faire voir qu'il ne donne pas ce nom à l'uſure exceſſive, c'eſt que celle qu'il improuve eſt la légitime, ſelon les lois Romaines ; montrant par-là au Chrétien qu'il doit régler ſa conſcience ſur d'autres lois que ſur les lois civiles.

Théodoret ſur le Pſ. XIV. allègue contre l'uſure le verſet 5. de ce Pſeaume : *Que le ſerment confirme la vérité : que l'avarice ne ſouille point les richeſſes : or l'uſure en eſt une eſpèce.* Et concluant ſon commentaire ſur le même Pſeaume, il dit que les choſes qui y ſont compriſes ne nous conviennent pas moins qu'aux anciens ; parce qu'outre la loi ancienne, nous avons encore reçu la nouvelle & une plus grande grâce.

Il eſt donc bien éloigné de croire que la loi ancienne contre l'uſure ne ſoit point en vigueur parmi nous.

Et ſur le verſet 14. du Pſeaume LXXI *ex uſuris & iniquitate, &c.* Théodoret appelle l'uſure, avarice. Car même, dit-il, l'ancienne loi l'appelle ainſi; & il produit les paſſages de la loi ancienne. Et notez qu'il montre à la tête de ce Pſeaume qu'il ne peut s'expliquer à la lettre que de J. C. & il interprète de lui nommément ce verſet & le précédent.

Il eſt temps de propoſer les Canons & premièrement celui de Nicée, qui dépoſe les Clercs qui rechercheront les ſales gains de l'avarice, en prêtant à uſure contre le précepte divin porté dans ces paroles du Pſeaume: *Qui pecuniam ſuam non dedit ad uſuram.*

Grotius prend mal ce Canon & les autres ſemblables, quand il dit que ce n'eſt qu'aux Clercs, obligés par leur état à plus de perfection, que l'uſure eſt interdite par les lois de l'Egliſe. L'eſprit du Concile n'eſt pas de défendre aux Clercs l'uſure, quoique permiſe aux autres; mais de marquer la peine ordonnée contre les Clercs qui pratiquent une choſe mauvaiſe de ſoi, & défendue par la loi de Dieu.

Il n'y a qu'à lire les paroles du Concile: *Quoniam multi Clerici avaritiæ turpia lucra ſectantes, obliti ſunt divini præcepti, quod eſt:* QUI PECUNIAM SUAM NON DEDIT AD USURAM, *fœnerantes centeſimas exigunt, &c.* Conc. Nic. Can. XVIII.

On voit donc que l'eſprit du Concile n'eſt pas de faire une nouvelle défenſe de l'uſure; mais en la ſuppoſant un gain injuſte défendu par la loi de Dieu, de chaſſer du Clergé ceux qui la font.

Et remarquez que c'eſt la centième uſure en argent & la ſeſcuple dans le reſte, qui eſt jugée dans ce Canon, prohibée par la loi de Dieu; c'eſt-à-dire, l'uſure la plus approuvée, tant en argent que dans les autres choſes; puiſque c'eſt celle que la loi autoriſoit.

Que ſi le Concile ne parle point des Laïques & n'ordonne point de peine contr'eux, ceux qui ſont tant ſoit peu verſés dans l'antiquité, ſavent qu'il y a beaucoup de crimes contre leſquels les Canons n'ordonnent point de peines, laiſſant la choſe à régler, ou par la coutume de chaque Egliſe, ou par la prudence des Evêques.

Et que l'eſprit du Concile de Nicée ſoit tel que je le dis, les autres lois Eccléſiaſtiques le font aſſez voir.

Le grand Pape S. Léon dans ſon Epître décrétale aux Evêques de Campanie, &c. dit: *Neque hoc prætereundum duximus, quoſdam lucri turpis cupiditate captos, uſurariam exercere pecuniam & fœnore velle diteſcere.* Voilà déjà l'uſure un lucre malhonnête: *Quod non dicam in eos qui in Clero ſunt, ſed in laïcos cadere, qui Chriſtianos ſe dici cupiunt, condolemus.* L'uſure lui paroît donc condamnable dans tous ceux qui ſe diſent Chrétiens. A la fin pourtant il ne prononce de peine que contre les Clercs, & nous montre que ce n'eſt pas l'eſprit de l'Egliſe de reſtreindre le mal de l'uſure dans le Clergé ſeul, où elle ordonne des peines préciſes. *Leo Epiſt.* III. *cap.* III.

Entendons au contraire que c'eſt l'uſure défendue aux Clercs & par conſéquent la plus légitime, qui eſt défendue par la loi de Dieu à tous les Chrétiens; & le même Pape l'explique préciſément dans le chapitre ſuivant, où il ne ſouffre d'autre uſure au Chrétien qui prête, que la récompenſe éternelle: *Fœnus autem hoc ſolum*

aſpicere & exercere debèmus, ut quod hìc miſeri-eorditer tribuimus, ab eo Domino, qui multi-pliciter, &c. *recipere valeamus.* Ibid. cap. IV.

Dans le premier Concile de Carthage, Abundantius rapporte qu'on avoit défendu l'uſure aux Clercs dans le Concile de ſa Province, & demande que le Concile général d'Afrique confirme cette Ordonnance. Gratus Evêque de Carthage & Préſident du Concile, auquel apparemment on n'avoit point parlé de cette propoſition pour l'apporter au Concile toute digérée, dit que les choſes nouvelles ou obſcures & générales ont beſoin d'être digérées. *Cœterùm*, ajoute-t-il, *de quibus aper-tiſſimè divina Scriptura ſanxit, non differenda ſententia eſt, ſed potiùs exequenda; adeòque quod in laïcis jure reprehenditur, in multò magìs oportet prædamnari.* Sur quoi tous les Pères s'écrient, *univerſi dixerunt: nemo contra Evangelium, nemo contra Prophetas impunè facit.*

Ce Canon du Concile I. de Carthage ſe trouve dans le code des Conciles d'Afrique Latin & Grec.

Voici ce que nous liſons dans le code Latin des Canons Africains: *Aurelius Epiſcopus dixit: Avaritiæ cupiditas, quam rerum omnium malarum matrem eſſe nemo eſt qui dubitet, proinde inhibenda eſt, ne quis alienos fines uſurpet, nec omninò cuiquam Clericorum liceat de quâlibet re fœnus accipere.* Codex Can. Eccl. Afric. Juſtell. p. 144.

L'uſure eſt donc défendue, ſelon ce Concile, comme un des fruits de cette avarice qui eſt la mère de tous les maux, comme étant repréhenſible même dans les Laïques, & à plus forte raiſon dans les Clercs; enfin comme défendue manifeſtement par l'Ecriture, & réprouvée par l'Evangile & par les Prophètes d'un commun conſentement de tous les Pères.

Après cela on ne peut douter que le Concile n'ait cru que les défenſes des Prophètes regardent les Chrétiens comme les Juifs, que l'Evangile les confirme, & que l'uſure défendue aux Clercs, c'eſt-à-dire, toute uſure généralement, & même la plus légitime, répugne aux lois Chrétiennes.

Il y a d'autres Canons qui ne parlent que des Clercs; mais ceux que j'ai rapportés, font voir quel étoit l'eſprit de tous les autres & de l'Egliſe.

Et je voudrois que Grotius qui tache d'affoiblir celui de Carthage, l'eût davantage conſidéré.

Il veut premièrement, que le *repréhenſible* ne veuille pas dire ce qui abſolument eſt blâmable, mais ce qui eſt ſujet à être blâmé: ſecondement, il remarque que dans le même Concile, il eſt défendu aux Clercs de faire les affaires des autres, & autres choſes qui ne ſont pas mauvaiſes, mais indécentes à ceux dont la profeſſion eſt plus parfaite. Il nous cite le Grec du Canon pour affoiblir le mot *repréhenſible*, & il auroit auſſi-bien fait de nous citer le Latin qui eſt l'original. Mais toutes ſes réflexions tombent par terre par ce ſeul mot: ce Concile ne rejette pas l'uſure comme expoſée au blâme, ni comme indécente à certaines profeſſions, mais comme réprouvée par l'Evangile & par les Prophètes; ce qu'il ne dit point du tout à l'égard de ceux qui font les affaires des autres.

Et ce que dit Grotius qu'il n'a trouvé aucun Canon qui prive de la Communion généralement tous les uſuriers, montre qu'il n'avoit pas lu, ou qu'il ne ſe ſouvenoit pas du Concile Illeberitain *, où après avoir défendu l'uſure aux Clercs ſous peine de dépoſition, il ajoute: *Si quis etiam laïcus accepiſſe probatur uſuras & promiſerit correptus ſe jam ceſſaturum, placuit ei veniam*

* *D'Elvire.*

dari ; ſi verò in eâ iniquitate duraverit, ab Eccleſiâ ſciat ſe eſſe projiciendum. Can. XX.

Il faut compter parmi les Canons, les Epîtres canoniques de S. Baſile à Amphilochius. Là ce Père détermine qu'on peut recevoir au Sacerdoce celui qui a prêté à uſure, s'il promet de donner aux pauvres ce profit injuſte, & d'éviter dorénavant cette maladie. *Baſ. Ep.* I. *ad Amphil. ch.* XIV.

S. Grégoire de Nyſſe ſon frère, dans l'Epître canonique à Letoius, dit qu'il ne ſait pourquoi les Pères n'ont point ordonné de remède, c'eſt-à-dire, de peine canonique, à l'avarice, que l'Apôtre appelle une idolâtrie. Il compte parmi ſes fruits & parmi les choſes défendues par l'Ecriture, le ſurplus & l'uſure. *Can.* VI.

Remarquez que tous les Anciens parlent de l'uſure ſelon la notion de la loi civile, & la réprouvent généralement, même celle qui étoit permiſe par la loi Impériale, même celle qu'on exigeoit par des contrats, même celle qu'on défendoit au Clergé ſous peine de dépoſition, & en expliquant que l'uſure eſt ce qui excède le principal.

Il ne faut donc pas s'étonner ſi le Maître des ſentences & tous les Théologiens après lui défendent l'uſure ſous cette même notion, ni ſi Gratien n'en donne point d'autre dans ſon Décret, & en ſoutient la défenſe, ni ſi l'Egliſe Romaine, fidelle interprète & dépoſitaire de la Tradition, a confirmé conſtamment cette doctrine.

Gratien cite du Concile d'Agde cette définition de l'uſure : *Uſura eſt ubi ampliùs requiritur quàm datur.* C. XIV. q. III. C. Uſura.

Il cite auſſi les paſſages de S. Auguſtin, de S. Jérôme & de S. Ambroiſe, & les autres, par leſquels il fixe la notion de l'uſure telle qu'elle a

été ici donnée, & en marque la condamnation.

Il n'y a qu'à lire dans les Décrétales le titre XIX. du livre V. pour voir quelle a été sur ce point la sévérité des Papes & de l'Eglise Romaine. Tout ce titre fait voir qu'ils prennent l'usure dans la notion expliquée ici; c'est-à-dire, pour tout ce qui excède le sort. Dans le chap. *Consuluit*, qui est d'Urbain III. ce Pape consulté, si celui-là doit passer pour usurier qui prête avec dessein, quoique sans contrat, de recevoir plus que son principal, *plus suâ sorte*, & sur d'autres cas d'usures palliées, il réprouve généralement toutes ces pratiques; parce que, dit-il, *Omnis usura & superabundantia prohibetur in lege.* Et encore: *Quia quid in his tenendum sit, ex Evangelio Lucæ manifestè cognoscimus, in quo dicitur:* DATE MUTUUM, NIHIL INDE SPERANTES; d'où il conclut que de telles gens font mal, *ex intentione lucri quam habent*, & sont tenues à restitution.

Dans le chapitre *Plures*, qui est du Concile de Tours, tenu par Alexandre III. le gain des usures est appelé détestable, & le cas proposé fait voir qu'il ne s'agit ni de l'usure excessive ni de l'usure envers les pauvres, mais de l'usure généralement selon la notion proposée, qui a toujours été celle que l'Eglise Romaine a eue en vue avec toute l'antiquité.

Le chap. *quia*, qui est du Concile de Latran sous le même Pape, dit que l'usure est condamnée par l'un & l'autre Testament, défend de recevoir les oblations des usuriers, les prive des Sacremens & de la sépulture Ecclésiastique.

Le même Pape répète encore dans le chap. *super eo*, que l'usure est condamnée dans l'un & dans l'autre Testament.

Dans le Sexte, lib. V. tit. V. on trouve deux Constitutions qui sont de Grégoire X. dans le

Concile de Lyon, qui confirment expreſſément celles du Concile de Latran, & ordonnent des peines encore plus ſévères.

Dans la Clémentine, *ex gravi de uſuris*, lib. v. le Concile de Vienne définit que l'uſure eſt contraire à tout droit divin & humain; & dans le chap. *ſanè ſi quis* : l'opinion de ceux qui diſent que l'uſure n'eſt pas péché eſt appelée une erreur, & il y eſt ordonné que celui qui ſoutiendra cette opinion ſera puni comme hérétique. Tout cela ſe dit, *ſacro approbante Concilio* (c'étoit le Concile de Vienne, qui eſt général.)

Perſonne dans l'Egliſe n'a jamais réclamé contre ces décrets; au contraire on s'y eſt ſoumis comme on a toujours fait aux choſes réſolues par la Tradition, par les Conciles mêmes généraux, & par les Décrétales des Papes acceptées & autoriſées du conſentement unanime de toute l'Egliſe.

Ç'a donc toujours été l'eſprit du Chriſtianiſme de croire que la défenſe de l'uſure portée par la loi étoit obligatoire ſous l'Evangile, & que Notre Seigneur avoit confirmé cette loi.

IV. PROPOSITION.

Non ſeulement la défenſe de l'uſure portée dans l'ancienne Loi ſubſiſte encore, mais elle a dû être perfectionnée dans la Loi nouvelle ſelon l'eſprit perpétuel des Préceptes Evangéliques.

IL n'y a qu'à lire le chap. v. de S. Mathieu, & le VI. de S. Luc, pour voir que l'eſprit de la Loi nouvelle eſt de perfectionner toutes les lois de l'ancienne, qui regardent les bonnes mœurs.

Notre Seigneur poſe pour fondement, que ſi *notre juſtice n'eſt plus parfaite que celle des Scribes & des Phariſiens, nous n'entrerons pas dans le Royaume des Cieux.* Matt. v. 20.

Il va enſuite à perfectionner toute la doctrine des mœurs. Si donc la défenſe de l'uſure, par la Tradition commune des Juifs & des Chrétiens, regarde la perfection des mœurs; ſi elle regarde la perfection de la juſtice, en défendant de recevoir plus qu'on ne donne; ſi elle regarde la fraternité qui doit être entre ceux qui ſont participans de la même Religion & qui ſont tous enſemble enfans de Dieu, un Chrétien peut-il penſer que ſa juſtice ſoit au-deſſus de celle des Phariſiens, quand il voit le Phariſien ſe défendre la moindre uſure ſur ſon frère, pendant qu'il ſe la croit permiſe?

Le précepte de la charité, le précepte de l'aumône, le précepte de pardonner, ſe trouve dans l'ancienne Loi auſſi-bien que celui de l'uſure, qui dérive du même principe. Comme donc tous les autres préceptes ſont, non relâchés, mais perfectionnés dans la Loi Evangélique, il en faut dire autant de celui contre l'uſure.

Or cette perfection conſiſte en deux choſes. L'une, que le Chrétien dans les mêmes cas doit plus aimer ſon frère, plus aimer, plus pardonner que le Juif; & par la même raiſon moins donner à uſure: autrement la juſtice de la loi l'emporteroit. L'autre, c'eſt que l'obligation s'étend à plus de perſonnes.

Et la loi de la charité fraternelle nous doit ſervir de lumière pour connoître cette nouvelle perfection que reçoivent ſous l'Evangile tous les préceptes des bonnes mœurs.

Les Juifs ne connoiſſoient pas que le précepte de la charité s'étendoit à tous les hommes. Ils ne

croyoient pas que les Infideles puſſent jamais être compris ſous le nom de prochain & de frère ; & c'eſt pourquoi ce Docteur de la loi, qui ſe vouloit juſtifier lui-même, demandoit à Notre Seigneur, *quel eſt mon prochain ?* Luc x. 29. Car, comme nous avons dit, il convenoit à la dureté du peuple Juif de nourrir en quelque ſorte ſon averſion pour les étrangers, de peur que par la pente univerſelle du genre humain, il ne fût entraîné à leurs coutumes impies. Mais JESUS, qui étoit venu pour être le Sauveur de tous, & pour rompre le parroi de diviſion, en ſorte que dorénavant il n'y eût plus ni Gentil, ni Juif, ni Scythe, ni Grec, ni Barbare, & que tout fût en lui, non ſeulement un même peuple, mais un même corps, nous apprend que tout homme eſt notre prochain ; ſans même excepter le Samaritain ; c'eſt-à-dire, celui des étrangers qui étoit le plus haïſſable. *Ibid.* 37.

Selon ces principes il faut entendre que l'uſure n'eſt pas ſeulement défendue dans les mêmes cas ; c'eſt-à-dire, envers tous ceux de même croyance, comme elle l'étoit aux Juifs, mais encore envers tous les hommes.

Ainſi le précepte contre l'uſure ſubſiſte parmi les Fidelles dans toute ſa vigueur, en retranchant ſeulement ce qui n'a été accordé qu'à cauſe de la dureté des cœurs, c'eſt-à-dire, la liberté de l'exercer envers l'étranger.

Et l'exemple du mariage nous doit faire voir quel eſt en cela l'eſprit de la Loi nouvelle. Car loin de retrancher les obligations de la chaſteté conjugale, elle n'en ôte que ce qui a été donné à la dureté des cœurs, comme le divorce. Ainſi, dans le précepte contre l'uſure, tout ce qui regarde la fraternité ſubſiſte ; & il eſt ſeulement déclaré que la fraternité s'étend à tous les hommes.

Le passage de S. Luc VI. 35. *nihil inde sperantes*, le fait assez voir.

Il reçoit diverses explications, qu'il est bon d'examiner.

Quelques Interprètes, parmi lesquels il faut compter quelques Pères, veulent que l'intention de ce précepte est de dire qu'il faut prêter, quand même on n'espéreroit pas de recevoir son principal, ce qui se devroit entendre, selon l'interprétation du précepte de l'aumône, quant à la disposition du cœur, & quant à l'exécution, autant que nos facultés & nos autres obligations le permettent.

Mais cette interprétation ne s'accorde guère avec toute la suite du passage. Car prêter sans prétendre recevoir sa dette, ne diffère rien de l'aumône ni du pardon. Or il s'agit ici du prêt proprement dit, en tant qu'il est distingué du don. Et Notre Seigneur ayant réglé dans les préceptes précédens ce qui regarde l'aumône, il falloit qu'il réglât aussi ce qui regarde le prêt. En effet, pesons ces paroles: *Les pécheurs prêtent aux pécheurs, pour recevoir choses égales.* ℣. 34. Si, par choses égales il entend le sort principal, & qu'il veuille dire qu'on prête sans dessein de le retirer, qu'on me dise en quoi cela diffère du don? J'entends donc par choses égales, non le principal, mais le profit qu'on prétend tirer de son prêt; l'intention de l'usurier n'étant pas seulement de recevoir son principal, mais de l'augmenter & de le doubler. Car les Lois Romaines, qui permettoient l'usure, la bornoient au double du capital, & défendoient de la continuer, quand par la suite du temps elle l'avoit égalé. C'est ce que défend ici Notre Seigneur. *Les pécheurs*, dit-il, *prêtent ainsi aux pécheurs*; c'est-à-dire, les Publicains aux Publicains, & les Gentils aux Gentils. Mais je ne

veux

veux pas que mes disciples prêtent de la sorte, ni qu'ils fassent de tels profits. Et la suite fait bien paroître que c'est là son intention. *Prêtez*, dit-il, *n'espérans rien de là* : INDE μηδὲν ἀπελπίζοντες. Il ne dit pas, n'espérant pas de recevoir votre principal, mais n'espérant rien de là ; c'est-à-dire, manifestement renonçant au profit que votre prêt vous pouvoit produire selon les lois ordinaires.

Grotius donne une autre explication à ce passage, & prétend avec Casaubon, que ce précepte regarde une coutume des Grecs, qui, lorsqu'il étoit arrivé quelque accident à quelqu'un, comme quand sa maison avoit été brûlée, ou quand il avoit fait par malheur quelque grande perte, lui prêtoient de l'argent à la pareille, c'est-à-dire, à condition ou dans le dessein qu'il leur en feroit autant dans un accident semblable. Mais comme nous ne voyons rien de cela dans les coutumes des Juifs, ni, que je sache, dans les lois & dans les coutumes Romaines, il faut expliquer les paroles de Notre Seigneur par des choses plus communes & mieux entendues parmi ceux auxquels il parloit. Je dis donc qu'il faut l'expliquer par rapport à la loi des Juifs, & par rapport aux pratiques que les Juifs voyoient de son temps parmi les marchands Romains qui trafiquoient en Syrie, & parmi les Publicains qui tenoient les Fermes de l'Empire ; & cela étant, il n'y a nul doute que le *nihil inde* ne s'entende conformément aux profits permis par la loi Romaine, & défendus par la loi de Dieu.

Mais quoi qu'il en soit, & quelque explication qu'on embrasse, il est clair que l'usure demeure toujours défendue. Si l'intention de l'Evangile est de défendre d'espérer prêt pour prêt, combien plus d'espérer quelque chose de plus qu'on a prêté ? Si l'intention est d'élever les Chrétiens

au-dessus des pécheurs, qui reçoivent tout leur sort, combien plus de les élever au-dessus de ceux qui prétendent plus que le sort? Ainsi, en quelque manière qu'on veuille prendre ce passage, l'esprit de l'Évangile est de comprendre l'usure dans cette défense.

De dire qu'il faille entendre ce qui la regarde dans ce passage, non comme un précepte, mais comme un conseil, ou du moins comme un précepte qui doive être limité à certains cas, comme celui de l'aumône; la nature & la perfection de la loi Evangélique ne le permet pas. Car ce n'est pas son esprit de réduire en simple conseil ce qui a été précepte dans la loi de Moyse; & si ce qui est obligatoire en tout cas dans la loi de Moyse, telle qu'est sans difficulté l'usure de frère à frère, n'est plus obligatoire qu'en certain cas sous l'Evangile, l'Evangile devient la loi; c'est-à-dire, qu'il est plus imparfait.

Concluons donc que pour entendre la perfection de la loi Evangélique, le *nihil inde sperantes* doit s'étendre premièrement à tous les cas où il s'étend dans la loi Mosaïque; c'est-à-dire, généralement & en tout envers les frères, & qu'il se doit encore étendre au-delà, en étendant la fraternité à tous les hommes selon l'esprit de l'Evangile; & c'est ainsi manifestement que l'ont entendu les Papes & les Conciles, ou en l'expliquant formellement en ce sens, ou en regardant l'usure comme défendue par l'un & par l'autre Testament, n'y ayant que ce seul passage de l'Evangile qui regarde cette matière.

V. PROPOSITION.

La doctrine qui dit que l'uſure ſelon la notion qui en a été donnée, eſt défendue dans la loi nouvelle à tous les hommes envers tous les hommes, eſt de foi.

LA raiſon eſt, qu'elle eſt fondée ſur l'eſprit de la loi nouvelle reconnu par tous les Chrétiens, & ſur des paſſages formels de l'Ecriture entendus en ce ſens unanimement par tous les Pères, & par toute la Tradition, ce qui eſt la vraie règle de la foi reconnue dans le Concile de Trente; & enfin ſur des déciſions expreſſes des Conciles mêmes univerſels & des Papes, reçues de toute l'Egliſe avec toutes les circonſtances qui accompagnent la condamnation des héréſies, & juſqu'à dire que ceux qui défendront opiniâtrément cette erreur, ſeront traités comme hérétiques.

Auſſi n'y a-t-il que ceux qui ont mépriſé la Tradition & les Décrets de l'Egliſe qui ont combattu cette doctrine. Bucer eſt le premier Auteur, que je ſache, qui ait écrit que l'uſure n'étoit pas défendue dans la loi nouvelle. Calvin a ſuivi, Saumaiſe après, Dumoulin qui a parlé conformément à leur penſée, a été très-aſſurément dans l'héréſie, & a mêlé tant de choſes dans ſes Ecrits, qu'on ne le regardera jamais comme un homme dont l'autorité ſoit conſidérable en matière de théologie.

Tous les Théologiens Catholiques qui ont écrit de cette matière, reconnoiſſent unanimement que ce qui a été ici aſſuré, eſt de la foi; & ne comptent d'avis contraire que les hérétiques qu'ils ap-

pellent Albanois, qui étoient une espèce d'Albigeois.

Que si parmi les Théologiens qui reçoivent avec les autres cette doctrine comme décidée par l'Eglise, il s'en trouve quelques-uns qui donnent des expédiens pour éluder l'usure, il ne faut pas regarder leurs subtilités comme un affoiblissement de la Tradition, mais plutôt la Tradition comme une condamnation de leur doctrine.

L'Eglise Grecque a conservé la même Tradition que l'Eglise Latine, comme il paroît par les remarques de Balsamon & de Zonare sur le Canon XVII. du Concile de Nicée : sur le cinquième du Concile de Carthage : sur le Canon XIV. de saint Basile 1 Ep. à Amphil. & par celles de Balsamon sur le Canon VI. de S. Grégoire de Nysse, où ce Canoniste définit l'usure, tout ce qui s'exige au-dessus de ce qui a été prêté. Il découvre aussi les finesses de l'usure palliée sur le Canon XVII. de Nicée. Il faut joindre à ces Canonistes Grecs les notes d'Alexius Aristenus dans la collection d'Angleterre, remarquables par leur netteté & leur briéveté ; & les décisions de Mathieu Blastarès, autre Canoniste Grec dans la même collection, lettre T. C. 7.

VI. PROPOSITION.

L'opinion contraire est sans fondement.

ET premièrement, elle est sans fondement dans l'Ecriture & dans la Tradition.

Aucun Père ni aucun Théologien Catholique n'a jamais écrit ni pensé que les Chrétiens eussent en ce point moins d'obligations que les Juifs, ni

que la loi de l'uſure fût changée en une autre choſe, qu'en ce qu'elle ne s'étendoit pas envers tous les hommes.

Ce que dit Grotius pour montrer que cette loi ne regardoit en particulier que les Juifs, eſt tout-à-fait vain.

Il rapporte ce qu'en dit Joſephe Liv. 1. Cont. App. que leur terre n'eſt pas maritime ni propre au commerce, auquel auſſi ils ne s'adonnent pas, s'attachant ſeulement à cultiver leur terre très-abondante, à élever leurs enfans, & à garder leurs lois.

Mais Joſephe qui ſe ſert de cette ſituation & de ces mœurs pour rendre raiſon du peu de connoiſſance que les étrangers ont eu des Juifs, ne l'emploie en aucune ſorte quand il s'agit de l'uſure. Il ſe fonde ſur les raiſons tirées de l'humanité & de la juſtice. Philon en parle de même. Nous en avons vu les paſſages, & nous avons vu auſſi que la loi & les Prophètes ne leur donnoient point d'autres vues.

D'ailleurs l'uſure ne ſe fait pas ſeulement en argent, mais en fruits & en bétail, dont ce paſſage de Joſephe fait voir que l'abondance étoit grande parmi les Juifs.

Et enfin il eſt certain que Jéruſalem & beaucoup d'autres Villes de Judée ont été extrêmement riches, même en argent. Si l'on conſidère les temps de Salomon, ceux de Joſaphat, ceux de Jonathas & de Simon, & même les temps ſuivans, il paroîtra qu'il y avoit de grandes richeſſes en Judée; de ſorte qu'on ne doit point croire que le peuple Juif fût en cela fort différent des autres.

Quand la loi a été donnée, l'or & l'argent étoient déjà fort abondans; & il eſt remarqué dans la Genèſe qu'Abraham étoit fort riche, même en ce genre de biens.

Le même Grotius ajoute que les Juifs avoient pluſieurs lois ſur les mariages, ſur les eſclaves, ſur le retour dans les biens aliénés, & d'autres de cette ſorte, qui regardoient, non les devoirs de l'humanité en général, mais leur ſociété particulière, & qui ont été abolies.

Cela eſt certain, & l'on convient que les lois qui regardent préciſément la police de l'ancien peuple, par exemple, la diſtinction des Tribus, &, ce qui fait à cela, la conſervation des familles & des partages anciens, ne ſubſiſtent plus dans le nouveau peuple, qui ne doit plus être étendu par la génération charnelle, ni être attaché à une certaine famille & à une certaine terre. Mais que l'uſure odieuſe par elle-même parmi tous les hommes, ſoit de ce genre, la raiſon ne le ſouffre pas, & aucun Théologien ne s'eſt aviſé de le dire.

Tous les Théologiens ſont d'accord, que les lois cérémonielles, qui n'étoient que des figures, & les lois de pure police, qui regardoient l'état particulier de l'ancien peuple, en tant qu'il eſt diſtingué du nouveau, ne ſubſiſtent plus: mais tous conviennent auſſi que les lois morales, c'eſt-à-dire, celles qui regardent les bonnes mœurs, ſubſiſtent plus que jamais, & ſont parmi nous d'une plus étroite obſervance.

Grotius qui dit le contraire, ne dit rien de certain ni qui ſe ſuive.

En examinant l'uſure par les principes de la loi naturelle, voici ſur quoi il en fonde la juſtice. Celui qui prête, pouvoit profiter de ſon argent, en le mettant en des choſes qui lui auroient profité: il peut donc ſtipuler quelque choſe qui le dédommage; & puiſque l'argent comptant eſt plus eſtimé que l'argent qu'il faut attendre, à cauſe des commodités qu'il apporte, on peut ſtipuler quelque choſe pour cette commodité dont

on se prive ; & le retardement même est une incommodité dont on peut exiger la compensation par quelque profit : car personne n'est obligé de profiter à autrui à son préjudice. Que si je puis stipuler qu'un homme à qui je prête me prête en un autre temps, je puis aussi relâcher cette obligation pour de l'argent, & exiger quelque profit en y renonçant. Mais pour régler selon l'équité ce profit du prêt, il faut regarder, non l'utilité qui revient à celui qui reçoit l'argent, mais la perte que fait celui qui prête.

Voilà ce que Grotius appelle équité naturelle. Mais quand il vient ensuite à examiner ce qui est permis selon l'Evangile, il établit d'autres règles qui renversent celle-ci.

Il suppose que JESUS-CHRIST n'a rien déterminé expressément sur cette matière en particulier ; & cela étant, dit-il, il en faut juger par les préceptes généraux. JESUS-CHRIST défend en général tout ce que les Grecs appellent πλεονέκτημα. Il regarde l'endroit où JESUS-CHRIST dit : Donnez-vous de garde ἀπὸ πλεονεξίας : ou comme porte une autre leçon, ἀπὸ πάσης πλεονεξίας ; ce que notre Vulgate a suivi en traduisant : *Cavete ab omni avaritiâ*, Luc XII. 15. où Grotius regardant à la force du mot grec πλεονέκτημα, ou πλεονεξία, qui veut dire posséder plus, il ne doute pas que JESUS-CHRIST ne nous défende toute inégalité dans les contrats ; d'où il conclut que comme par ce précepte il est défendu de survendre, il n'est pas permis aussi de prendre pour l'usage de son argent plus qu'on n'a perdu. Jusques-là il se suit assez ; mais il voit que l'esprit de l'Evangile & la loi de la charité exigent davantage. Car, dit-il, si JESUS-CHRIST oblige à prêter au pauvre sans espérer qu'il nous prête en un autre temps dans notre besoin, à plus forte raison lui faut-il prêter sans

uſure; autrement le prêt n'eſt plus une grâce, mais un tort fait au prochain. Il n'eſt donc pas permis, ſelon lui, de prêter à uſure à celui qui eſt dans le beſoin. Si cela eſt, que devient toute la doctrine précédente? Car ſi le droit de prendre quelque profit pour ſon argent eſt fondé, comme il l'a dit, ſur ce qu'on ſe prive de quelque commodité & de quelque profit dont on peut ſe faire dédommager, quelle loi exempte le pauvre de dédommagement? S'il eſt fondé ſur la juſtice, pourquoi n'y pourra-t-on pas obliger le pauvre? Ainſi la règle que donne Grotius ne ſubſiſte plus, & il en faut chercher une autre. Mais où la prendre? puiſque, ſelon lui, celle de l'ancienne loi ne ſubſiſte plus: il n'y en a point de préciſe dans l'Evangile: celle qu'il avoit fondée ſur l'équité naturelle s'eſt évanouie.

En conformation de ce qu'il dit qu'il ne faut point prendre d'uſure de celui qui eſt dans le beſoin, il apporte le paſſage de Lactance & celui de Tertullien qu'on a pu voir ci-deſſus; & il ajoute que le blâme qu'ils donnent au profit de l'uſure, ne regarde pas ceux qui empruntent pour faire un plus grand profit. L'uſure eſt donc permiſe, non à l'égard de celui qui emprunte pour ſon beſoin, mais à l'égard de celui qui emprunte pour gagner; & que devient ce qu'il nous a dit tout à l'heure, que l'uſure n'eſt pas fondée ſur le profit que fait celui qui reçoit, mais ſur la perte que fait celui qui prête. Il n'a donc que faire d'examiner le profit d'autrui; il n'a qu'à conſidérer ſon propre dommage.

Et où eſt-ce que Grotius a vu que le πλεονέκτημα défendu par Notre Seigneur, Luc XII. exclut ſeulement l'uſure à l'égard des riches? N'eſt-il pas bien plus raiſonnable d'entrer dans l'eſprit de la loi de Dieu, qui regarde tout homme qui emprunte

comme ayant beſoin ; & qui par cette raiſon générale défend l'uſure entre tous les frères ſans diſtinction ?

Il paroît donc que Grotius n'a point de règle dans ce qu'il dit de l'uſure, & qu'il nous fait une juriſprudence arbitraire.

Et à conſidérer même ſa raiſon dans le principe, non ſeulement elle paroîtra tout-à-fait nulle, mais encore tout-à-fait contraire à ſes propres préſuppoſitions. Car d'un côté, il nous donne pour règle, que tout ce qu'on peut exiger au-delà d'une parfaite compenſation eſt injuſte. Cette règle eſt admirable, & c'eſt la vraie règle de l'équité naturelle ; mais appliquons-la au principe ſur lequel Grotius établit l'uſure, elle le détruira manifeſtement.

Je perds, dit-il, en prêtant la commodité & le profit que l'argent comptant porte avec ſoi. J'en conviens ; mais quand on me rend mon argent, on me le rend auſſi avec toutes les commodités : on me rend donc en toutes manières autant que j'ai prêté : la compenſation eſt parfaite, & tout ce que j'exige au-delà eſt inique.

C'eſt ce que la loi a marqué quand elle a défendu le pardeſſus. Qui me rend mon argent, me rend avec lui toutes les commodités dont le prêt m'avoit privé. Si j'exige outre cela du profit, j'exige plus que je n'ai donné, & je ſuis injuſte.

Mais j'ai manqué, dira-t-on, des occaſions. Mais vous en recouvrez d'autres auſſi bonnes, & l'égalité eſt parfaite.

Il faut donc diſtinguer ici. Si en prêtant mon argent, je me prive d'un certain profit qui me ſoit connu, & qui dépende d'une occaſion ſi préſente que je la manque actuellement par le prêt, mon argent qu'on me rendra dans un an ne me fera pas recouvrer l'occaſion que j'ai perdue, &

ne fera pas une parfaite compensation ; mais si en prêtant, je ne me prive que des profits qu'apporte indéfiniment l'argent comptant dans les coffres, le payement de la même somme fait une compensation tout-à-fait égale.

Ajoutons que quand Grotius veut régler le profit usuraire, il n'a plus de règle certaine.

La règle qu'il donne, est que le profit ne surpasse pas le dommage. Mais il se trouve bien embarrassé à déterminer sur quel pied il faut régler ce profit.

Ce n'est pas sur le profit que peut apporter l'argent indéfiniment. Car sur une perte indéfinie on ne peut point régler un profit certain.

Ce n'est pas sur l'estimation qui sera faite par la loi selon les divers pays. Car Grotius, qui propose cette règle, veut en même temps qu'elle ne soit pas suffisante ; parce que, dit-il, les lois connivent quelquefois aux abus qui ne peuvent pas toujours souffrir de remède.

Grotius approche plus près de la raison, quand il dit, qu'il faut régler ce dédommagement du prêt sur le profit qu'on a accoutumé de faire de son argent. Mais cela même, à le prendre dans les termes de Grotius, n'a pas encore la justesse & la précision qu'il cherche. Car l'argent profite plus ou moins suivant les occasions, lesquelles communément on ne peut prévoir ; & les différences sont ici si grandes, qu'on n'en peut pas même venir à ce genre d'estimation qu'on appelle *ex æquo & bono* : outre que selon la règle de Grotius les riches marchands, dont les profits sont immenses, pourront accabler le monde d'usures.

Il n'y a donc plus de règle aux dédommagemens, à moins qu'on ne les réduise précisément à une perte actuelle connue & certaine, en dé-

duisant les risques & les frais, ce qui n'est plus le cas de l'usure, encore que quelquefois on puisse s'en servir pour la pallier.

Je ne répéterai plus ce que Grotius a dit des anciens Canons, où la défense de l'usure est restreinte, selon lui, aux Clercs. Nous avons vu combien il est éloigné de leur véritable intelligence; & ainsi nous pouvons dire, que celui de tous les défenseurs de l'usure qui en a le plus raisonnablement parlé, n'a ni fondement ni règle.

On peut croire que les autres en ont encore moins. Ceux, par exemple, qui disent qu'il n'y a rien de plus juste que de profiter d'un prêt dont le débiteur profite lui-même, visiblement ne disent rien. Car Grotius a fort bien prouvé qu'il n'est pas juste ici de regarder ce que gagne mon débiteur, mais ce que je perds. Le profit qu'il fait par son industrie ou par son travail, ou le profit qui naît naturellement de ce que je lui prête, comme du gain, ne vient pas de moi, & je n'ai rien à exiger pour cela. Si je lui donne le moyen de profiter, nous avons vu qu'il me le rend tout entier, quand il me rend la somme prêtée. Le surplus n'est pas de mon fait; & si je veux entrer dans ce profit, j'ai les contrats de société; mais le prêt n'est pas établi pour cela. Ce qu'il opère naturellement, c'est qu'on me rende ce que j'ai donné, & je dois être content quand cela est: *Nec amplius quàm dedisti.*

On dit qu'il y a dans l'argent un usufruit distingué de la propriété par les lois Romaines, puisqu'on peut donner ou léguer l'usufruit, non seulement d'un immeuble, mais de l'argent même à un autre qu'à celui auquel on aura légué la propriété.

Ce n'est pas pourtant que les lois Romaines veulent donner à l'argent, qui se consume & se

distrait par son usage, les propriétés des immeubles. C'est pourquoi le *commodatum*, & le *locatum* ne conviennent pas à l'argent, & selon les lois, par le *mutuum*, on transporte la propriété à laquelle la loi substitue le droit de répéter pareille somme.

Selon ces maximes des lois Romaines, il est clair que qui met l'argent dans les mains de quelqu'un avec pouvoir d'en user, lui en donne en effet la propriété, en lui donnant le pouvoir de le consumer & de le distraire. Ainsi, quand la loi permet de donner à Titius la propriété, & à Sempronius l'usage, au fond elle ne veut dire autre chose, sinon qu'elle donne à Sempronius la pleine disposition, & à Titius le droit de répéter pareille somme sur les biens de Sempronius.

Il y a pourtant une raison qui oblige la loi Romaine à distinguer ici l'usufruit d'avec la propriété : c'est qu'elle permettoit l'usure, & rendoit par ce moyen l'argent *frugifer*, en vertu du prêt, tellement que selon ces lois, si Caïus, qui met mille livres en la disposition de Sempronius, ne réservoit à Titius que le droit de simple créancier, c'est-à-dire, celui de répéter cette somme de la succession de Sempronius en vertu de ce legs ou de ce don, il ne seroit pas censé avoir déchargé Sempronius de l'usure des mille livres, au lieu que quand il lui donne le plein usufruit, il le lui donne déchargé de tout profit usuraire, & ne l'oblige qu'à restituer les mille livres.

Ainsi cette distinction de la loi Romaine entre la propriété & l'usufruit de l'argent, est fondée sur le droit de l'usure, & n'est au fond qu'une suite de l'erreur des lois Romaines ; & à parler proprement, au lieu de léguer l'usufrit à l'un & la propriété à l'autre, il faudroit qu'on donnât à l'un la disposition d'une telle somme, à con-

dition que ſa ſucceſſion la rendroit à l'autre.

Mais en quelque façon qu'on le prenne, cette diſtinction d'uſufruit d'avec la propriété, ne peut donner un juſte fondement à l'uſure ; puiſqu'elle ne donne pas à l'argent un corps ſubſiſtant qui ſoit diſtingué de l'uſage, & qui puiſſe fonder le *locatum*.

On demande pourquoi l'argent ne pourroit pas auſſi-bien fonder le *locatum*, qu'une maiſon, ou une autre choſe.

La réponſe eſt aiſée. Ce qui ſe peut vendre, l'uſage s'en peut vendre auſſi. Une maiſon ſe peut vendre, un cheval ſe peut vendre : donc on peut en vendre l'uſage ; mais l'argent ne ſe peut pas vendre ; on ne peut donc pas en vendre l'uſage.

Ce n'eſt pas à dire que dans toutes les choſes vénales on puiſſe vendre l'uſage diſtingué de la propriété. Car les choſes qui ſe conſument par l'uſage, ne reçoivent pas cette diſtinction, comme celles qui ſervent à la nourriture.

On objecte qu'en ôtant l'uſure, on ôte le commerce, & qu'on empêche le prêt, tel homme pouvant bien prêter à uſure qui ſe ruineroit en prêtant ſans ce profit.

A cela on répond que l'eſſentiel du commerce, qui conſiſte dans les changes & dans les ſociétés, ne ſuppoſe nullement l'uſure ; & que, quand on auroit diminué la facilité de prêter, telle qu'elle eſt parmi les hommes, ce ne ſeroit pas un grand malheur ; puiſqu'elle ne ſert qu'à entretenir l'oiſiveté & tous les vices qui en naiſſent.

En un mot, il faut prêter comme on fait l'aumône, non pour ſon profit, mais pour le bien de l'indigent. Alors le prêt ſe fera ſelon ſon véritable eſprit, & la ſociété n'en ira que mieux.

Au reſte, quand il s'agit d'examiner ſi une choſe eſt bonne ou mauvaiſe, il ne faut regarder certains

inconvéniens particuliers ; autrement on ne réformeroit jamais les abus ; puiſqu'il n'y en a point qu'on puiſſe corriger ſans qu'il en arrive quelque inconvénient ; mais il faut regarder ce qui eſt bon ou mauvais en ſoi, & ce qui a en ſoi moins d'inconvéniens. Ces inconvéniens ſuffiroient ſeuls à fonder la défenſe de l'uſure, qui fait ſans comparaiſon plus de mal que de bien.

Ceux qui regardent cette défenſe ſi préciſe de l'uſure, qu'a toujours faite le S. Siége, comme une loi tyrannique & une entrepriſe ſur le droit qu'ont les Etats de régler les affaires du commerce, prennent en cela (qu'il me ſoit permis de le dire ſans deſſein d'offenſer perſonne) prennent, dis-je, en cela un peu l'eſprit des Hérétiques. Et au contraire, ſi l'on conſidère qu'en ce point comme dans tous les autres, les déciſions du S. Siége n'ont fait que ſuivre la tradition des premiers ſiècles & la loi de Dieu, ſelon que toute l'antiquité l'avoit entendue, on admirera la conduite du S. Eſprit, qui au milieu de la corruption, a conſervé la pure doctrine.

Et ce n'eſt pas offenſer les Princes ni les Etats, que de leur montrer les règles que Dieu a données à la ſociété & au commerce, n'y ayant rien de plus digne d'être réglé par ſes lois.

Que ſi les lois Romaines ont autoriſé l'uſure, même dans les temps du Chriſtianiſme, nous avons déjà remarqué que c'eſt une ſuite de l'erreur qui les avoit précédée. S. Thomas nous apprend que les lois civiles ne ſont pas toujours obligées de réprimer tous les crimes. Grotius même nous vient de dire que les lois diſſimulent ſouvent les abus qui ne peuvent pas tous ſouffrir des remèdes ; & Dieu permet des erreurs dans toutes les lois, même dans les lois Romaines les plus ſaintes de toutes celles qui ont été faites par les hommes,

afin de faire voir qu'il n'y a que les lois qu'il donne & que ſon Egliſe conſerve, qui ſoient abſolument infaillibles.

Et toutefois il faut louer Dieu, de ce que dans les temps du Chriſtianiſme les lois civiles ſe ſont de plus en plus épurées. Dès le temps de l'Empereur Léon le Philoſophe, les Juriſconſultes connurent que la Religion défendant les uſures, il falloit que les lois s'y conformaſſent; & ce Prince en fit une nouvelle, non pour les modérer comme ſes prédéceſſeurs, mais pour les interdire abſolument.

Elle porte, qu'encore que ſes ancêtres euſſent autoriſé le payement des uſures, peut-être à cauſe de la dureté & de la cruauté des créanciers, il juge cet abus inſupportable dans la vie des Chrétiens, comme réprouvé par la loi de Dieu. C'eſt pourquoi il défend l'uſure pour quelque cauſe que ce ſoit, de peur, dit-il, qu'en ſuivant les lois, nous ne ſoyons contraires à la loi de Dieu; & il ordonne que quelque peu qu'on prenne, il ſoit imputé au principal.

Tous les Rois Chrétiens ont imité cet exemple, & entr'autres les Rois de France. L'Ordonnance défend toute uſure avec une ſévérité qui fait bien voir qu'elle a cru ſuivre en cela la loi de Dieu. Il faut eſpérer que les Parlemens, s'il eſt vrai qu'ils ayent, comme des Auteurs le prétendent, des maximes contraires, prendront à la fin l'eſprit commun de la loi; & cela arrivera infailliblement, pourvu qu'on n'établiſſe point les jugemens ſur des coutumes que l'intérêt ſeul a établies, & qu'on entre, comme il convient à d'humbles enfans de l'Egliſe, dans l'eſprit de la Tradition, ſeule interprète de la loi de Dieu.

VII. PROPOSITION.

La loi de Dieu défendant l'uſure, défend en même-temps tout ce qui y eſt équivalent.

JE m'explique. Quelques-uns de ceux qui avouent que l'uſure eſt défendue par la loi de Dieu ſelon la notion que nous venons de voir, cherchent des expédiens pour faire trouver à ceux qui prêtent, des profits ſemblables. Je dis que cela eſt mauvais; & voici comment il faut procéder pour connoître la vérité dans cette matière.

Il faut, avant toutes choſes, bien entendre ce que Dieu défend, & comment ſa ſainte loi a été entendue par les SS. Pères. Car c'eſt la règle de la foi. Cela étant bien entendu, il faut dire que tout ce qui dans le fond fera tout l'effet de la choſe que Dieu défend, ſera également défendu, de quelque nom qu'on le nomme; parce que le deſſein de Dieu n'eſt pas de défendre ou des mots, ou des tours d'eſprit & de vaines ſubtilités, mais le fond des choſes.

Je veux donc dire en un mot, que quand de l'expoſition que quelqu'un fera, il s'enſuivra que la loi de Dieu ne ſera plus qu'une illuſion & un rien, l'expoſition ſera mauvaiſe. Tout le monde conviendra de ce principe; & cela étant une fois bien entendu, pour juger les cas de cette matière, il faut ſoigneuſement examiner les contrats ou les conventions tacites ou expreſſes qui ont tous les effets de l'uſure, & ne les pas confondre avec celles qui en ayant quelque apparence, en ſont au fond autant éloignées que le ciel l'eſt de la terre, & par l'intention & par les effets. Car c'eſt delà que vient toute l'erreur, les uns défendant

ce

ce qui eſt permis, & les autres déçus par des apparences, étendant trop loin les permiſſions.

Par exemple, de ce que les rentes ſont permiſes, quelques-uns concluent que les intérêts par ſimples obligations ſont permis. Ce qui trompe, c'eſt que de part & d'autre on tire de ſon argent un certain profit. Mais l'intention & les effets ſont infiniment différens; car l'intention de celui qui prête par obligation, eſt de tirer du profit d'un argent dont il demeure toujours le maître, & l'effet répond à ſon intention; au lieu que dans la conſtitution des rentes, il y aura un vrai achat, & par conſéquent une parfaite aliénation du principal, qui ne peut être redemandé que dans des cas ſemblables à ceux qui feroient réſoudre un contrat de vente.

Or, delà ſuit une différence entière entre ces contrats; puiſque l'un eſt un vrai achat, & que l'autre eſt un ſimple prêt, dont par conſéquent les profits ſont l'uſure proprement dite, où la notion que nous en donne la loi de Dieu & la tradition ne ſubſiſte plus.

On dira: mais comme on tire une rente perpétuelle d'un argent qu'on s'oblige à ne répéter jamais, ne pourra-t-on pas tirer durant dix ans une rente d'un argent qu'on s'obligera de ne répéter que dans dix ans? Non ſans doute, & la différence de ces deux contrats eſt manifeſte. Car le premier eſt un vrai achat, où le prix de la choſe achetée, c'eſt-à-dire, de la rente, paſſe incommutablement en la puiſſance du vendeur; au lieu que l'autre contrat eſt directement contraire à l'intention de l'achat; puiſqu'après avoir joui de la marchandiſe, on en retire encore le prix.

Il ne faut donc pas regarder la rente comme un profit de mon argent, mais comme l'effet d'un achat parfait. Que ſi je veux tout enſemble pour-

voir retirer & la rente & le prix auquel je l'ai achetée, il eſt clair que je ne fais pas un achat, & que mon contrat a toutes les propriétés d'un vrai prêt; & ce que j'appelle rente, a toutes les propriétés d'une vraie uſure, telle que la loi de Dieu la définit & la défend, ou cette défenſe n'eſt plus qu'un nom inutile.

Quoi donc, dira-t-on, on ne pourra pas acheter une rente pour un temps? On le peut ſans doute; mais en l'achetant il ne faut plus eſpérer de r'avoir le prix de l'achat; autrement on confond tout, & on appelle achat ce qui en effet ne diffère en rien du prêt.

Voici encore un autre cas qui, pour être mal entendu, donne lieu à quelques-uns de ſoutenir l'uſure. J'ai une ſomme d'argent que je crois employer à me rédimer d'une ſervitude ou d'une charge qui m'apporte un grand dommage; ou bien je ſuis un marchand dont l'argent continuellement dans un emploi actuel ne ceſſe de me profiter. Cependant vous venez à moi, & vous m'emprunter cette ſomme. Il eſt clair que je puis en conſcience exiger de vous un parfait dédommagement de la perte actuelle que je fais, & que je puis le faire ſur un pied certain, puiſque je fais ce que je perds; & que moi Marchand qui connois ce que mon argent me vaut, pour ne vous point faire de tort, je puis fixer mon profit ſur le moindre pied, & le reprendre ſur vous, les frais & les riſques déduits. Ce dédommagement eſt de droit naturel, & n'appartient nullement au cas de l'uſure; car il m'eſt dû par un autre genre d'obligation, que celui qui provient du prêt. L'obligation du prêt eſt totalement épuiſée, quand je rétablis à mon créancier ſa ſomme principale; mais le dommage effectif qu'il a ſouffert n'eſt pas réparé par-là, & chacune de ces deux dettes demande

ſa compenſation. Mais voici un autre cas qu'on prétend ſemblable à celui que je viens de propoſer.

Je prête ; & parce que l'argent comptant me peut profiter indéfiniment en diverſes ſortes, je prends un dédommagement de ces pertes imaginaires. Je dis que c'eſt gagner en vertu du prêt, c'eſt-à-dire, gagner par une choſe qui en eſt inſéparable : je dis que c'eſt l'uſure proprement dite, & l'uſure telle que la loi de Dieu la défend ; car ce dommage indéfini étant, comme je viens de dire, inſéparable du prêt, ſi la loi nonobſtant cela défend de recevoir plus qu'on ne donne, c'eſt ſans doute qu'elle a jugé ce dédommagement inique ; autrement comme il n'y auroit aucun cas auquel je ne puſſe tirer profit de mon argent, le cas de l'uſure ſeroit impoſſible. Perſonne en effet ne peut ſuppoſer que j'aye de l'argent comptant dont je ne puiſſe tirer une infinité de commodités & de profits. Et quand même j'aurois réſolu de laiſſer l'argent dans mes coffres, il peut arriver de ſi belles occaſions, que je changerai de deſſein, & que je voudrai en profiter. Il ne ſe peut que je ne m'ôte cette faculté en prêtant ; donc je puis tirer quelque profit de tout prêt ; donc le cas de l'uſure eſt une chimère.

Par conſéquent il faut dire que le dédommagement, c'eſt-à-dire, le *damnum emergens*, ou le *lucrum ceſſans*, regarde des pertes réelles, des occaſions de profit effectives & irréparables ; & que celles qui ne ſont point de cette nature, ſont ſuffiſamment réparées par le payement du principal, ainſi qu'il a été dit.

Mais, dit-on, quelle différence entre cette uſure proprement dite que vous prétendez défendue, & l'intérêt qu'on adjuge par condamnation pour le retard ? Grande & manifeſte différence ; car l'intérêt s'adjuge pour deux motifs : le premier, pour

le dommage effectif que la loi présume que vous recevez, lorsqu'on ne vous paye pas au temps préfix; car elle a raison de présumer qu'en marquant un certain temps, vous avez une destination actuelle de votre argent, dont il est juste que vous soyez dédommagé. Que si en effet vous n'en aviez pas & que vous n'ayez eu d'autre dessein que de profiter, la loi ne le fait pas, & vous laisse à consulter votre conscience. Et il y a des Pays, où pour éviter les fraudes des usuriers, l'intérêt ne s'adjuge qu'en connoissance de cause. Mais dans les pays où cela se fait sans cette précaution, ce n'est pas que la loi approuve le dédommagement sans perte effective; c'est que ne croyant pas pouvoir assez pénétrer le fond des choses, elle juge par présomption, & laisse à la conscience d'un chacun de se faire justice.

Il y a encore un autre motif de la condamnation *ex morâ*, qui est d'adjuger l'intérêt comme une peine. Celui-là en soi est plus délicat, parce qu'il donne lieu aux usures palliées. Mais à la rigueur il n'est pas injuste, & diffère infiniment de l'usure. Car l'esprit de l'usurier n'est pas de retirer son argent, c'est de le faire profiter; & au contraire l'esprit de la loi pénale est de faire cesser de tels profits par un payement effectif.

En effet dans les sentences de condamnations, la première chose qu'on fait c'est d'obliger à payer; & l'on voit par les procédures que l'esprit de la loi est celui-là. Il n'y a donc rien de plus opposé que ces condamnations & les usures, puisque les unes veulent empêcher le payement, & que les autres le désirent.

Je ne parle point ici des autres différences entre ces deux cas. Celle-ci suffit pour faire voir combien peu ces condamnations servent à établir l'usure.

Il y auroit beaucoup d'autres cas à examiner,

qui pourroient peut-être être réſolus avec autant d'évidence. Mon intention n'eſt pas de traiter ici toute la matière de l'uſure ; il me ſuffit d'avoir donné une règle certaine pour la connoître.

Je répète cette règle : la loi de Dieu expliquée par la Tradition, n'a pas voulu défendre une chimère & un cas en l'air. Il faut donc fixer ce cas, & voir quelle notion elle a donnée de l'uſure ; & toutes les fois que nous trouverons qu'en permettant un certain profit de l'argent, la loi de Dieu ſera éludée & ne ſubſiſtera plus qu'en paroles, nous devons tenir ce profit comme enfermé dans la défenſe divine. Je ne crois pas qu'il y ait rien de plus ferme ni de plus inébranlable que cette règle.

Je définis l'uſure ſelon cette règle, tout argent ou équivalent qui provient en vertu du prêt ; & j'appelle venir en vertu du prêt, ce qui dépend d'une condition qui en eſt inſéparable, & ce qui a les mêmes effets.

Cette notion eſt certaine & compriſe manifeſtement dans la loi de Dieu, ainſi qu'il a été dit.

VIII. PROPOSITION.

La Police Eccléſiaſtique & Civile pour empêcher l'effet de l'uſure, ne doit pas ſeulement empêcher ce qui eſt uſure dans la rigueur, mais encore tout ce qui y mène.

LA raiſon en eſt commune à toutes les lois. Car c'eſt pour cela qu'afin d'empêcher les meurtres & les ſéditions, on empêche le port d'armes à certaines heures, quoiqu'en ſoi il pourroit être innocent ; & qu'afin d'empêcher les impuretés, on empêche certaines fréquentations & correſpondances, & ainſi du reſte.

De cette ſorte, quoiqu'à la rigueur la conſcience ne défende pas de prendre un dédommagement raiſonnable de la perte réelle que le prêt apporte quelquefois, la loi civile ne permet pas que chacun en cela ſe faſſe juſtice, parce que ce ſeroit donner lieu à la fraude. C'eſt pourquoi il faut toujours avoir recours au Juge. On veut que de telles choſes ſoient toujours éclairées par la juſtice, parce qu'en s'approchant de cette lumière, les fraudes ont moins de moyen de ſe gliſſer.

Ainſi la loi Eccléſiaſtique ou Civile peut bien aller au-delà de la loi de Dieu, pour donner des barrières aux uſuriers, mais non jamais en-deçà; & elle peut bien relâcher en quelques endroits ce qu'elle permet en d'autres; mais ce qui dépend de la loi de Dieu doit toujours être uniforme.

TRAITÉ

SUR LA

COMÉDIE.

MAXIMES
ET
RÉFLEXIONS
SUR
LA COMÉDIE.

I. Occaſion & deſſein de ce Traité : nouvelle Diſſertation en faveur de la Comédie.

LE Religieux à qui on avoit attribué la Lettre ou Diſſertation pour la défenſe de la Comédie, a ſatisfait au Public par un déſaveu auſſi humble que ſolennel. L'autorité Eccléſiaſtique s'eſt fait reconnoître par ſes ſoins, la vérité a été vengée, la ſaine Doctrine eſt en ſureté, & le Public n'a beſoin que d'inſtruction ſur une matière qu'on avoit tâché d'embrouiller par des raiſons frivoles, à la vérité, & qui ne ſeroient dignes que de mépris, s'il étoit permis de mépriſer le péril des ames infirmes ; mais qui enfin éblouiſſent les gens du monde toujours aiſés à tromper ſur ce qui les flatte. On a tâché d'éluder l'autorité des Saints Pères, à qui on a oppoſé les Scholaſtiques, & on a cherché entre les uns & les autres je ne ſais quelles conciliations, comme ſi la Comédie étoit enfin devenue ou meilleure, ou plus favorable

avec le temps. Les grands noms de S. Thomas, & des autres Saints, ont été employés en ſa faveur; on s'eſt ſervi de la Confeſſion pour atteſter ſon innocence. C'eſt un Prêtre, c'eſt un Confeſſeur qu'on introduit, pour nous aſſurer qu'il ne connoît pas les péchés que des Docteurs trop rigoureux attribuent à la Comédie; on affoiblit les cenſures & l'autorité des Rituels; & enfin, on n'oublie rien dans un petit Livre, dont la lecture eſt facile, pour donner quelque couleur à une mauvaiſe cauſe. Il n'en faut pas davantage pour tromper les ſimples, & pour flatter la foibleſſe humaine trop penchée par elle-même au relâchement. Des perſonnes de piété & de ſavoir qui ſont en charge dans l'Egliſe, & qui connoiſſent les diſpoſitions des gens du monde, ont jugé qu'il ſeroit bon d'oppoſer à une Diſſertation qui ſe faiſoit lire par ſa briéveté, des réflexions courtes, mais pleines des grands principes de la Religion; par leur conſeil, je laiſſe partir cet Ecrit pour s'aller joindre aux autres diſcours qui ont déjà paru ſur ce ſujet.

II. A quoi il faut réduire cette queſtion.

Il ſemble que pour ôter la prévention que le nom de S. Thomas pourroit jeter dans les eſprits, il faudroit commencer ces réflexions par la diſcuſſion des paſſages tirés de ce grand Auteur en faveur de la Comédie. Mais avant que d'engager les Lecteurs dans cet examen, je trouve plus à propos de les mener d'abord à la vérité, par un tour plus court, c'eſt-à-dire, par des principes qui ne demandent ni diſcuſſion, ni lecture. Puiſqu'on demeure d'accord, & qu'en effet, on ne peut nier que l'intention de S. Thomas & des autres Saints qui ont toléré ou permis les Comédies, s'ils l'ont fait, n'ait été de reſtreindre leur approbation ou leur tolérance à celles qui ne ſont point oppoſées aux bonnes mœurs; c'eſt à ce point qu'il faut

s'attacher, & je n'en veux pas davantage pour faire tomber de ce ſeul coup la Diſſertation.

III. Si la Comédie d'aujourd'hui eſt auſſi honnête que le prétend l'Auteur de la Diſſertation. *Pag.* 38. 40. *&c.*

La première choſe que j'y reprends, c'eſt qu'un homme qui ſe dit Prêtre ait pu avancer que la Comédie, telle qu'*elle eſt aujourd'hui*, n'a rien de contraire aux bonnes mœurs, & qu'elle eſt même ſi *épurée à l'heure qu'il eſt ſur le Théâtre François, qu'il n'y a rien que l'oreille la plus chaſte ne pût entendre.* Il faudra donc que nous paſſions pour honnêtes les impiétés & les infamies dont ſont pleines les Comédies de Moliere, ou qu'on ne veuille pas ranger parmi les pièces d'aujourd'hui, celles d'un Auteur qui a expiré, pour ainſi dire, à nos yeux, & qui remplit encore à préſent tous les théâtres des équivoques les plus groſſières, dont on n'ait jamais infecté les oreilles des Chrétiens.

Qui que vous ſoyez, Prêtre ou Religieux, quoi qu'il en ſoit, Chrétien qui avez appris de S. Paul que ces infamies ne doivent pas ſeulement être nommées parmi les Fidelles, ne m'obligez pas à répéter ces diſcours honteux : ſongez ſeulement ſi vous oſerez ſoutenir à la face du Ciel, des pièces où la vertu & la piété ſont toujours ridicules, la corruption toujours excuſée & toujours plaiſante ; & la pudeur toujours offenſée, ou toujours en crainte d'être violée par les derniers attentats, je veux dire par les expreſſions les plus impudentes, à qui l'on ne donne que les enveloppes les plus minces. Songez encore, ſi vous jugez digne du nom de Chrétien & de Prêtre, de trouver honnête la corruption réduite en maximes dans les Opéra de Quinault, avec toutes les fauſſes tendreſſes, & toutes ces trompeuſes invitations à jouir du beau temps de la jeuneſſe, qui retentiſſent par-tout dans ſes Poëſies. Pour moi, je l'ai vu cent fois déplorer ces égaremens ; mais aujour-

d'hui on autorise ce qui a fait la matière de sa pénitence & de ses justes regrets, quand il a songé sérieusement à son salut, & si le Théâtre François est aussi honnête que le prétend la Dissertation, il faudra encore approuver que ces sentimens, dont la nature corrompue est si dangereusement flattée, soient animés d'un chant qui ne respire que la mollesse.

Si Lully a excellé dans son art, il a dû proportionner, comme il a fait, les accens de ses Chanteurs & de ses Chanteuses à leurs récits & à leurs vers; & ses airs tant répétés dans le monde, ne servent qu'à insinuer les passions les plus décevantes, en les rendant les plus agréables & les plus vives qu'on peut par le charme d'une musique, qui ne demeure si facilement imprimée dans la mémoire, qu'à cause qu'elle prend d'abord l'oreille & le cœur.

Il ne sert de rien de répondre, qu'on n'est occupé que du chant & du spectacle, sans songer aux sens des paroles, ni aux sentimens qu'elles expriment; car c'est-là précisément le danger, que pendant qu'on est enchanté par la douceur de la mélodie, ou étourdi par le merveilleux du spectacle, ces sentimens s'insinuent sans qu'on y pense, & plaisent sans être aperçus; mais il n'est pas nécessaire de donner le secours du chant & de la musique à des inclinations déjà trop puissantes par elles-mêmes; & si vous dites que la seule représentation des passions agréables dans les Tragédies d'un Corneille & d'un Racine, n'est pas dangereuse à la pudeur, vous démentez ce dernier, qui occupé de sujets plus dignes de lui, renonce à sa Berenice, que je nomme parce qu'elle vient la première à mon esprit; & vous, qui vous dites Prêtre, vous le ramenez à ses premières erreurs.

IV. S'il est vrai que Vous dites que ces représentations des passions

agréables, *& les paroles de paſſions dont on ſe ſert dans la Comédie* ne les excite qu'indirectement, *par haſard, & par accident*, comme vous parlez; *& que ce n'eſt pas leur nature de les exciter*; mais au contraire, il n'y a rien de plus direct, de plus eſſentiel, de plus naturel à ces pièces, que ce qui fait le deſſein formel de ceux qui les compoſent, de ceux qui les récitent, & de ceux qui les écoutent. Dites-moi, que veut un Corneille dans ſon Cid, ſinon qu'on aime Chimene, qu'on l'adore avec Rodrigue, qu'on tremble avec lui, lorſqu'il eſt dans la crainte de la perdre, & qu'avec lui on s'eſtime heureux lorſqu'il eſpère de la poſſéder? Le premier principe ſur lequel agiſſent les Poëtes Tragiques & Comiques, c'eſt qu'il faut intéreſſer le Spectateur, & ſi l'Auteur ou l'Acteur d'une Tragédie ne le fait pas émouvoir & le tranſporter de la paſſion qu'il veut exprimer, où tombe-t-il, ſi ce n'eſt dans le froid, dans l'ennuyeux, dans le ridicule, ſelon les règles des maîtres de l'art? *Aut dormitabo, aut ridebo*, & le reſte. Ainſi tout le deſſein d'un Poëte, toute la fin de ſon travail, c'eſt qu'on ſoit, comme ſon Héros, épris des belles perſonnes, qu'on les ſerve comme des Divinités; en un mot, qu'on leur ſacrifie tout, ſi ce n'eſt peut-être la gloire, dont l'amour eſt plus dangereux que celui de la beauté même. C'eſt donc combattre les règles & les principes des maîtres, que de dire avec la Diſſertation, que le Théâtre n'excite que *par haſard & par accident* les paſſions qu'il entreprend de traiter.

la repréſentation des paſſions agréables ne les excite que par accident.

Pag. 46. 47.

Hor. de art. Poët. verſu 105.

On dit, & c'eſt encore une objection de notre Auteur; *que l'Hiſtoire*, qui eſt ſi grave & ſi ſérieuſe, *ſe ſert de paroles qui excitent les paſſions*, & qu'auſſi vive à ſa manière que la Comédie, elle veut intéreſſer ſon Lecteur dans les actions bonnes

Pag. 47.

& mauvaises qu'elle représente. Quelle erreur de ne savoir pas distinguer entre l'art de représenter les mauvaises actions pour en inspirer de l'horreur, & celui de peindre les passions agréables d'une manière qui en fasse goûter le plaisir ! Que s'il y a des histoires qui dégénérant de la dignité d'un si beau nom, entrent à l'exemple de la Comédie dans le dessein d'émouvoir les passions flatteuses ; qui ne voit qu'il les faut ranger avec les Romans & les autres livres corrupteurs de la vie humaine ?

Si le but de la Comédie n'est pas de flatter ces passions, qu'on veut appeler délicates, mais dont le fond est si grossier : d'où vient que l'âge où elles sont les plus violentes, est aussi celui où l'on est touché le plus vivement de leur expression ? Mais pourquoi en est-on si touché, si ce n'est, dit S. Augustin, qu'on y voit, qu'on y sent l'image, l'attrait, la pâture de ses passions ? & cela, dit le même Saint, qu'est-ce autre chose, qu'une déplorable maladie de notre cœur ? On se voit soi-même, dans ceux qui nous paroissent comme transportés par de semblables objets ; on devient bientôt un Acteur secret dans la Tragédie ; on y joue sa propre passion, & la fiction au-dehors est froide & sans agrément, si elle ne trouve au-dedans une vérité qui lui réponde. C'est pourquoi ces plaisirs languissent dans un âge plus avancé, dans une vie plus sérieuse ; si ce n'est qu'on se transporte par un souvenir agréable dans ses jeunes ans, les plus beaux de la vie humaine, à ne consulter que les sens, & qu'on en réveille l'ardeur qui n'est jamais tout-à-fait éteinte.

Confess. 3. 2.

Si les peintures immodestes ramenent naturellement à l'esprit ce qu'elles expriment, & que pour cette raison on en condamne l'usage, parce qu'on ne les goûte jamais autant qu'une main habile l'a voulu, sans entrer dans l'esprit de l'ouvrier,

& ſans ſe mettre en quelque façon dans l'état qu'il a voulu peindre ; combien plus ſera-t-on touché des expreſſions du Théâtre, où tout paroît effectif : où ce ne ſont point des traits morts & des couleurs ſéches qui agiſſent, mais des perſonnages vivans, de vrais yeux, ou ardens, ou tendres & plongés dans la paſſion, de vraies larmes dans les Acteurs, qui en attirent d'auſſi véritables dans ceux qui regardent : enfin de vrais mouvemens, qui mettent en feu tout le parterre & toutes les loges ; & tout cela, dites-vous, n'émeut qu'indirectement, & n'excite que par accident les paſſions ?

Dites encore, que les diſcours, qui tendent directement à allumer de telles flammes, qui excitent la jeuneſſe à aimer, comme ſi elle n'étoit pas aſſez inſenſée, qui lui font envier le ſort des oiſeaux & des bêtes que rien ne trouble dans leurs paſſions, & ſe plaindre de la raiſon & de la pudeur ſi importunes & ſi contraignantes : dites que toutes ces choſes & cent autres de cette nature, dont tous les Théâtres retentiſſent, n'excitent les paſſions que par accident, pendant que tout crie qu'elles ſont faites pour les exciter, & que ſi elles manquent leur coup, les règles de l'art ſont fruſtrées, & les Auteurs & les Acteurs travaillent en vain.

Je vous prie, que fait un Acteur, lorſqu'il veut jouer naturellement une paſſion, que de rappeler autant qu'il peut, celles qu'il a reſſenties, & que s'il étoit Chrétien, il auroit tellement noyées dans les larmes de la pénitence, qu'elles ne reviendroient jamais à ſon eſprit, ou n'y reviendroient qu'avec horreur ; au lieu que pour les exprimer il faut qu'elles lui reviennent avec tous leurs agrémens empoiſonnés & toutes leurs grâces trompeuſes ?

Mais tout cela, dira-t-on, paroît ſur les Théâ-

tres comme une foibleſſe. Je le veux; mais il y paroît comme une belle, comme une noble foibleſſe, comme la foibleſſe des Héros & des Héroïnes; enfin comme une foibleſſe ſi artificieuſement changée en vertu, qu'on l'admire, qu'on lui applaudit ſur tous les Théâtres, & qu'elle doit faire une partie ſi eſſentielle des plaiſirs publics, qu'on ne peut ſouffrir de ſpectacle où non-ſeulement elle ne ſoit, mais encore où elle ne règne & n'anime toute l'action.

Dites, que tout cet appareil n'entretient pas directement & par ſoi le feu de la convoitiſe, ou que la convoitiſe n'eſt pas mauvaiſe, & qu'il n'y a rien qui répugne à l'honnêteté & aux bonnes mœurs dans le ſoin de l'entretenir; ou que le feu n'échauffe qu'indirectement & que pendant qu'on choiſit les plus tendres expreſſions pour repréſenter la paſſion dont brûle un amant inſenſé, ce n'eſt que *par accident*, que l'ardeur des mauvais déſirs ſort du milieu de ces flammes: dites que la pudeur d'une jeune fille n'eſt offenſée que *par accident*, par tous les diſcours où une perſonne de ſon ſexe parle de ſes combats, ou elle avoue ſa défaite & l'avoue à ſon vainqueur même, comme elle l'appelle. Ce qu'on ne voit point dans le monde, ce que celles qui ſuccombent à cette foibleſſe y cachent avec tant de ſoin, une jeune fille le viendra apprendre à la Comédie. Elle le verra, non plus dans les hommes à qui le monde permet tout, mais dans une fille qu'on montre comme modeſte, comme pudique, comme vertueuſe; en un mot, dans une Héroïne, & cet aveu dont on rougit dans le ſecret, eſt jugé digne d'être révélé au public, & d'emporter comme une nouvelle merveille l'applaudiſſement de tout le Théâtre.

V. Si la Comédie

Je crois qu'il eſt aſſez démontré, que la repréſentation des paſſions agréables porte naturellement

ment au péché, quand ce ne seroit qu'en flattant & en nourrissant de dessein prémédité la concupiscence qui en est le principe. On répond que pour prévenir le péché, le Théâtre purifie l'amour; la scène toujours honnête dans l'état où elle paroît aujourd'hui, ôte à cette passion ce qu'elle a de grossier & d'illicite : & ce n'est après tout qu'une innocente inclination pour la beauté, qui se termine au nœud conjugal. Du moins donc, selon ces principes, il faudra bannir du milieu des Chrétiens les prostitutions dont les Comédies Italiennes ont été remplies, même de nos jours, & qu'on voit encore toutes crues dans les pièces de Moliere; on réprouvera les discours, où ce rigoureux Censeur des grands Canons, ce grave Réformateur des mines & des expressions de nos précieuses, étale cependant au plus grand jour les avantages d'une infame tolérance dans les maris, & sollicite les femmes à de honteuses vengeances contre leurs jaloux. Il a fait voir à notre siècle le fruit qu'on peut espérer de la morale du Théâtre qui n'attaque que le ridicule du monde, en lui laissant cependant toute sa corruption. La postérité sera peut-être la fin de ce Poëte Comédien, qui en jouant son Malade imaginaire, ou son Médecin par force, reçut la dernière atteinte de la maladie dont il mourut peu d'heures après, & passa des plaisanteries du Théâtre, parmi lesquelles il rendit presque le dernier soupir, au Tribunal de celui qui dit : *Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez.* Ceux qui ont laissé sur la terre de plus riches monumens n'en sont pas plus à couvert de la justice de Dieu; ni les beaux vers, ni les beaux chants ne servent de rien devant lui, & il n'épargnera pas ceux qui, en quelque manière que ce soit, auront entretenu la convoitise. Ainsi, vous n'éviterez pas son jugement, qui que vous soyez,

d'aujourd'hui purifie l'amour sensuel, en le faisant aboutir au mariage.

Luc. VI. 25.

vous qui plaidez la cause de la Comédie, sous prétexte qu'elle se termine ordinairement par le mariage. Car encore que vous ôtiez en apparence à l'amour profane ce grossier & cet illicite dont on auroit honte, il en est inséparable sur le Théâtre. De quelque manière que vous vouliez qu'on le tourne & qu'on le dore, dans le fond ce sera toujours, quoi qu'on puisse dire, la concupiscence de la chair, que S. Jean défend de rendre aimable, puisqu'il défend de l'aimer. Le grossier que vous en ôtez feroit horreur, si on le montroit; & l'adresse de le cacher ne fait qu'y attirer les volontés d'une manière plus délicate, & qui n'en est que plus périlleuse, lorsqu'elle paroît plus épurée. Croyez-vous, en vérité, que la subtile contagion d'un mal dangereux demande toujours un objet grossier, ou que la flamme secrète d'un cœur trop disposé à aimer en quelque manière que ce puisse être, soit corrigée ou ralentie par l'idée du mariage, que vous lui mettez devant les yeux dans vos Héros & vos Héroïnes amoureuses? Vous vous trompez. Il ne faudroit point nous réduire à la nécessité d'expliquer des choses auxquelles il seroit bon de ne pas penser. Mais puisqu'on croit tout sauver par l'honnêteté nuptiale, il faut dire qu'elle est inutile en cette occasion. La passion ne saisit que son propre objet: la sensualité est seule excitée, & s'il ne falloit que le saint nom du mariage pour mettre à couvert les démonstrations de l'amour conjugal, Isaac & Rebecca n'auroient pas caché leurs jeux innocens & les témoignages mutuels de leurs pudiques tendresses. C'est pour vous dire, que le licite, loin d'empêcher son contraire, le provoque; en un mot, ce qui vient par réflexion, n'éteint pas ce que l'instinct produit; & vous pouvez dire, à coup sûr, de tout ce qui excite le sensible dans les Comédies les plus

honnêtes, qu'il attaque ſecrétement la pudeur. Que ce ſoit ou de plus loin ou de plus près, il n'importe ; c'eſt toujours là que l'on tend, par la pente du cœur humain à la corruption ; on commence par ſe livrer aux impreſſions de l'amour ſenſuel ; le remède des réflexions du mariage vient trop tard, déjà le foible du cœur eſt attaqué, s'il n'eſt vaincu, & l'union conjugale trop grave & trop ſérieuſe pour paſſionner un Spectateur qui ne cherche que le plaiſir, n'eſt que par façon & pour la forme dans la Comédie.

Je dirai de plus, quand il s'agit de remuer le ſenſible, le licite tourne à dégoût ; l'illicite devient un attrait : ſi l'Eunuque de Térence avoit commencé par une demande régulière de ſa Pamphile, ou quel que ſoit le nom de ſon idole, le Spectateur ſeroit-il tranſporté comme l'Auteur de la Comédie le vouloit ? On prendroit moins de part à la joie de cet hardi jeune homme, ſi elle n'étoit imprévue, ineſpérée, défendue, & emportée par la force. Si l'on ne propoſe pas dans nos Comédies des violences ſemblables à celles-là, on en fait imaginer d'autres, qui ne ſont pas moins dangereuſes ; & ce ſont celles qu'on fait ſur le cœur qu'on tâche à s'arracher mutuellement, ſans ſonger ſi l'on a droit d'en diſpoſer, ni ſi on n'en pouſſe pas les déſirs trop loin. Il faut toujours que les règles de la véritable vertu ſoient mépriſées par quelque endroit, pour donner au Spectateur le plaiſir qu'il cherche. Le licite & le régulier le feroit languir s'il étoit pur ; en un mot, toute Comédie, ſelon l'idée de nos jours, veut inſpirer le plaiſir d'aimer ; on en regarde les perſonnages, non pas comme gens qui épouſent, mais comme amans, & c'eſt amant qu'on veut être, ſans ſonger à ce qu'on pourra devenir après.

VI. Ce que c'eſt que

Mais il y a encore une autre raiſon plus grave

Les mariages du Théâtre.

& plus chrétienne, qui ne permet pas d'étaler la passion de l'amour, même par rapport au licite; c'est, comme l'a remarqué en traitant la question de la Comédie, un habile homme de nos jours; c'est, dis-je, que le mariage présuppose la concupiscence, qui selon les règles de la foi est un mal auquel il faut résister: contre lequel par conséquent il faut armer le Chrétien. C'est un mal, dit S. Augustin, dont l'impureté use mal, dont le mariage use bien, & dont la virginité & la continence font mieux de n'user point du tout. Qui étale, bien que ce soit pour le mariage, cette impression de beauté sensible qui force à aimer; & qui tâche à la rendre agréable, veut rendre agréable la concupiscence & la révolte des sens. Car c'en est une manifeste que de ne pouvoir, ni ne vouloir résister à cet ascendant auquel on assujettit dans les Comédies les ames qu'on appelle grandes. Ces doux & invincibles penchans de l'inclination, ainsi qu'on les représente, c'est ce qu'on veut faire sentir & ce qu'on veut rendre aimable, c'est-à-dire, qu'on veut rendre aimable une servitude, qui est l'effet du péché, qui porte au péché; & on flatte une passion qu'on ne peut mettre sous le joug que par des combats, qui font gémir les fidelles, même au milieu des remèdes. N'en disons pas davantage, les suites de cette Doctrine font frayeur: disons seulement que ces mariages, qui se rompent, ou qui se concluent dans les Comédies, sont bien éloignés de celui du jeune Tobie, & de la jeune Sara: *Nous sommes*, disent-ils, *enfans des Saints, & il ne nous est pas permis de nous unir comme les Gentils.* Qu'un mariage de cette sorte, où les sens ne dominent pas, seroit froid sur nos Théâtres! Mais aussi que les mariages des Théâtres sont sensuels, & qu'ils paroissent scandaleux aux vrais Chrétiens! Ce qu'on y veut,

De Nup. & Conc. I. 7. II. 21. *cont. Jul.* III. 21.

Tob. VIII. 5.

c'en eſt le mal : ce qu'on y appelle les belles paſſions, ſont la honte de la nature raiſonnable : l'empire d'une fragile & fauſſe beauté, & cette tyrannie qu'on y étale ſous les plus belles couleurs, flatte la vanité d'un ſexe, dégrade la dignité de l'autre, & aſſervit l'un & l'autre au règne des ſens.

VII. Paroles de l'Auteur, & l'avantage qu'il tire des Confeſſions. *Pag.* 184.

L'endroit le plus dangereux de la Diſſertation eſt celui où l'Auteur tâche de prouver l'innocence du Théâtre par l'expérience. *Il y a*, dit-il, *trois moyens aiſés de ſavoir ce qui ſe paſſe dans la Comédie, & je vous avoue que je me ſuis ſervi de tous les trois. Le premier eſt de s'en informer des perſonnes de poids & de probité, leſquelles avec l'horreur qu'elles ont du péché, ne laiſſent pas d'aſſiſter à ces ſortes de ſpectacles. Le ſecond moyen eſt encore plus sûr ; c'eſt de juger par les Confeſſions des Fidelles du mauvais effet que produiſent les Comédies dans leur cœur : car il n'eſt point de plus grande accuſation que celle qui vient de la bouche même du coupable. Le troiſième enfin eſt la lecture des Comédies qui ne nous eſt pas défendue, comme en pourroit être la repréſentation : & je proteſte que par aucun de ces chefs je n'ai pu trouver dans la Comédie la moindre apparence des excès que les SS. Pères y condamnent avec tant de raiſon.* Voici un homme qui nous appelle à l'expérience, & non-ſeulement à la ſienne, mais à celle des plus gens de bien, & de preſque tout le Public. *Mille gens*, dit-il, *d'une éminente vertu & d'une conſcience fort délicate, pour ne pas dire ſcrupuleuſe, ont été obligés de m'avouer qu'à l'heure qu'il eſt, la Comédie eſt ſi épurée ſur le Théâtre François, qu'il n'y a rien que l'oreille la plus chaſte ne pût entendre.*

VIII. Crimes publics & cachés dans

De cette ſorte, ſi nous l'en croyons, la Confeſſion même, où tous les péchés ſe découvrent, n'en découvre point dans les Théâtres ; & il aſſure

la Comédie. Dispositions dangereuses & imperceptibles: la concupiscence répandue dans tous les sens. *Pag.* 40. *Prov.* VII. 10. 21. 25. 25.

avec une confiance qui fait trembler, *qu'il n'a jamais pu entrevoir cette prétendue malignité de la Comédie, ni les crimes dont on veut qu'elle soit la source.* Apparemment il ne songe pas à ceux des Chanteuses, des Comédiennes, & de leurs Amans, ni au précepte du Sage, où il est prescrit d'éviter *les femmes dont la parure porte à la licence*: ornatu meretricio: *qui sont préparées à perdre les ames*, où comme traduisent les Septante, *qui enlèvent les cœurs des jeunes gens, qui les engagent par les douceurs de leurs lèvres*: par leurs entretiens, par leurs chants, par leurs récits: ils se jettent d'eux-mêmes dans leurs lacets, *comme un oiseau dans les filets qu'on lui tend.* N'est-ce rien que d'armer des Chrétiennes contre les ames foibles, de leur donner de ces *flèches qui percent les cœurs*, de les immoler à l'incontinence publique d'une manière plus dangereuse qu'on ne feroit dans les lieux qu'on n'ose nommer? Quelle mère, je ne dis pas Chrétienne, mais tant soit peu honnête, n'aimeroit pas mieux voir sa fille dans le tombeau que sur le Théâtre? Quoi! l'a-t-elle élevée si tendrement & avec tant de précaution pour cet opprobre? L'a-t-elle tenue nuit & jour, pour ainsi parler, sous ses ailes, avec tant de soin, pour la livrer au Public & en faire un écueil de la jeunesse? Qui ne regarde pas ces malheureuses Chrétiennes, si elles sont encore dans une profession si contraire aux vœux de leur baptême: qui, dis-je, ne les regarde pas comme des esclaves exposées, en qui la pudeur est éteinte? quand ce ne seroit que par tant de regards qu'elles attirent, elles que leur sexe avoit consacrées à la modestie; dont l'infirmité naturelle demandoit la sûre retraite d'une maison bien réglée: & voilà qu'elles s'étalent elles-mêmes en plein Théâtre avec tout l'attirail de la vanité, comme *ces Syrè-*

Is. XIII. 22.

nes, dont parle Isaïe, qui font leur demeure *dans les Temples de la volupté*; dont les regards sont mortels, & qui reçoivent de tous côtés par les applaudissemens qu'on leur renvoie, le poison qu'elles répandent par leur chant. Mais n'est-ce rien aux Spectateurs de payer leur luxe, d'entretenir leur corruption, de leur exposer leur cœur en proie, & d'aller apprendre d'elles tout ce qu'il ne faudroit jamais savoir? S'il n'y a rien-là que d'honnête, rien qu'il faille porter à la Confession, hélas quel aveuglement faut-il qu'il y ait parmi les Chrétiens! & falloit-il prendre le nom de Prêtre pour achever d'ôter aux fidelles le peu de componction, qui reste encore dans le monde pour tant de désordres? Vous ne trouvez pas, dites-vous, par les Confessions, que les riches qui vont à la Comédie soient plus sujets aux grands crimes que les pauvres qui n'y vont pas: Vous n'avez encore qu'à dire, que le luxe, que la mollesse, que l'oisiveté, que les excessives délicatesses de la table, & la curieuse recherche du plaisir en toutes choses, ne font aucun mal aux riches, parce que les pauvres dont l'état est éloigné de tous ces attraits, ne sont pas moins corrompus par l'amour des voluptés. Ne sentez-vous pas qu'il y a des choses, qui sans avoir des effets marqués, mettent dans les ames de secrètes dispositions très-mauvaises, quoique leur malignité ne se déclare pas toujours d'abord? Tout ce qui nourrit les passions est de ce genre: on n'y trouveroit que trop de matière à la Confession, si on cherchoit en soi-même les causes du mal. Qui sauroit connoître ce que c'est en l'homme qu'un certain fonds de joie sensuelle, & je ne sais quelle disposition inquiète & vague au plaisir des sens, qui ne tend à rien, & qui tend à tout, connoîtroit la source secrète des plus grands péchés. C'est ce que sentoit S. Augustin au commence- *Pag.* 40.

Conf. III. 4. ment de sa jeunesse emportée, lorsqu'il disoit : *Je n'aimois pas encore, mais j'aimois à aimer* : il cherchoit, continue-t-il, quelque piége, où il prît & où il fût pris : & il trouvoit ennuyeuse & insupportable une vie où il n'y eût point de ces lacets : *viam sine muscipulâ*. Tout en est semé dans le monde : il fut pris selon son souhait, & c'est alors qu'il fut enivré du plaisir de la Comédie, où *Ibid.* 2. il trouvoit *l'image de ses misères, l'amorce & la nourriture de son feu.* Son exemple & sa Doctrine nous apprennent à quoi est propre la Comédie : combien elle sert à entretenir ces secrètes dispositions du cœur humain, soit qu'il ait déjà enfanté l'amour sensuel, soit que ce mauvais fruit ne soit pas encore éclos.

S. Jacques nous a expliqué ces deux états de *Jacq.* 1. 14. 15. notre cœur par ces paroles : *Chacun de nous est tenté par sa concupiscence, qui l'emporte & qui l'attire : ensuite quand la concupiscence a conçu, elle enfante le péché ; & quand le péché est consommé, il produit la mort.* Cet Apôtre distingue ici la conception d'avec l'enfantement du péché ; il distingue la disposition au péché d'avec le péché entièrement formé par un plein consentement de la volonté : c'est dans ce dernier état qu'*il engendre la mort*, selon S. Jacques, & qu'il devient tout-à-fait mortel. Mais delà, il ne s'ensuit pas que les commencemens soient innocens : pour peu qu'on adhère à ces premières complaisances des sens émus, on commence à ouvrir son cœur à la créature : pour peu qu'on les flatte par d'agréables représentations, on aide le mal à éclore ; & un sage Confesseur qui sauroit alors faire sentir à un Chrétien la première plaie de son cœur & les suites d'un péril qu'il aime, préviendroit de grands malheurs.

Cont. Jul. IV. 14. Selon la Doctrine de S. Augustin, cette mal-

gnité de la concupiſcence ſe répand dans l'homme tout entier. Elle court, pour ainſi parler, dans toutes les veines, & pénètre juſqu'à la moelle des os. C'eſt une racine envenimée, qui étend ſes branches par tous les ſens : l'ouïe, les yeux, & tout ce qui eſt capable de plaiſir en reſſent l'effet : les ſens ſe prêtent la main mutuellement : le plaiſir de l'un attire & fomente celui de l'autre, & il ſe fait de leur union un enchaînement, qui nous entraîne dans l'abyme du mal. Il faut, dit S. Auguſtin, diſtinguer dans l'opération de nos ſens la néceſſité, l'utilité, la vivacité du ſentiment, & enfin l'attachement au plaiſir ſenſible : *libido ſentiendi.* De ces quatre qualités des ſens, les trois premières ſont l'ouvrage du Créateur : la néceſſité du ſentiment ſe fait remarquer dans les objets qui frappent nos ſens à chaque moment : on en éprouve l'utilité, dit S. Auguſtin, particulièrement dans le goût qui facilite le choix des alimens & en prépare la digeſtion : la vivacité des ſens eſt la même choſe que la promptitude de leur action & la ſubtilité de leurs organes. Ces trois qualités ont Dieu pour Auteur : mais c'eſt au milieu de cet ouvrage de Dieu, que l'attaque forcée au plaiſir ſenſible, & ſon attrait indomptable, c'eſt-à-dire, la concupiſcence introduite par le péché, établit ſon ſiége. C'eſt celle-là, dit S. Auguſtin, qui eſt l'ennemie de la ſageſſe, la ſource de la corruption, la mort des vertus : les cinq ſens ſont cinq ouvertures par où elle prend ſon cours ſur les objets, & par où elle en reçoit les impreſſions : mais ce Père a démontré qu'elle eſt la même par-tout, parce que c'eſt par-tout le même attrait du plaiſir, la même indocilité des ſens, la même captivité & la même attache du cœur aux objets ſenſibles. Par quelque endroit que vous la frappiez, tout s'en reſſent. Le ſpectacle ſaiſit les yeux, les tendres diſcours, les

Conf. X. 31 & *ſeq.*

chants passionnés, pénètrent le cœur par les oreilles. Quelquefois la corruption vient à grands flots : quelquefois elle s'insinue comme goutte à goutte : à la fin on n'en est pas moins submergé. On a le mal dans le sang & dans les entrailles, avant qu'il éclate par la fièvre. En s'affoiblissant peu-à-peu, on se met en un danger évident de tomber avant qu'on tombe, & ce grand affoiblissement est déjà un commencement de chute.

Si l'on ne connoît de maux aux hommes que ceux qu'ils sentent & qu'ils confessent, on est trop mauvais médecin de leurs maladies. Dans les ames comme dans les corps, il y en a qu'on ne sent pas encore, parce qu'elles ne sont pas déclarées, & d'autres qu'on ne sent plus, parce qu'elles ont tourné en habitude ; ou bien qu'elles sont extrêmes & tiennent déjà quelque chose de la mort, où l'on ne sent rien. Lorsqu'on blâme les Comédies comme dangereuses, les gens du monde disent tous les jours avec l'Auteur de la Dissertation, qu'ils ne sentent point ce danger. Poussez-les un peu plus avant ils vous en diront autant des nudités, & non-seulement de celles des tableaux, mais encore de celles des personnes. Ils insultent aux Prédicateurs qui en reprennent les femmes, jusqu'à dire que les dévots se confessent eux-mêmes par-là, & trop foibles & trop sensibles : Pour eux, disent-ils, ils ne sentent rien, & je les en crois sur leur parole. Ils n'ont garde, tout gâtés qu'ils sont, d'apercevoir qu'ils se gâtent, ni de sentir le poids de l'eau, quand ils en ont pardessus la tête : & pour parler aussi à ceux qui commencent, on ne sent le cours d'une rivière que lorsqu'on s'y oppose : si on s'y laisse entraîner on ne sent rien, si ce n'est peut-être un mouvement assez doux d'abord, où vous êtes porté sans peine, & vous ne sentez bien le mal qu'il vous fait, que

tôt après quand vous vous noyez. N'en croyons donc pas les hommes sur leurs maux, ni sur leurs dangers, que leur corruption, que l'erreur de leur imagination blessée, que leur amour propre leur cachent.

IX. Qu'il faut craindre en assistant aux Comédies, non seulement le mal qu'on y fait, mais encore le scandale qu'on y donne. *Pag.* 38. *Matth.* XI. 25. *pag.* 38.

Pour ce qui est de ces *gens de poids, & de probité*, qui selon l'Auteur de la Dissertation fréquentent les Comédies *sans scrupule*, que je crains que leur probité ne soit de celles des sages du monde, qui ne savent s'ils sont Chrétiens, ou non, & qui s'imaginent avoir rempli tous les devoirs de la vertu, lorsqu'ils vivent en gens d'honneur, sans tromper personne, pendant qu'ils se trompent eux-mêmes en donnant tout à leurs passions & à leurs plaisirs! Ce sont de tels sages & de tels prudens à qui Jesus-Christ déclare que *les secrets de son Royaume sont cachés & qu'ils sont seulement révélés aux humbles & aux petits*, qui tremblent aux moindres discours, qui viennent flatter leurs cupidités. Mais ce sont gens, dit l'Auteur, *d'une éminente vertu*, & il les compte par milliers. Qu'il est heureux d'en trouver tant sous sa main & que la voie étroite soit si fréquentée: *Mille gens*, dit-il, *d'une éminente vertu & d'une conscience fort délicate, pour ne pas dire scrupuleuse, approuvent la Comédie & la fréquentent sans peine.* Ce sont des ames invulnérables, qui peuvent passer des jours entiers à entendre des chants & des vers passionnés & tendres, sans en être émus; & des gens d'une *si éminente vertu* n'écoutent pas ce que dit S. Paul: *Que celui qui croit être ferme, craigne de tomber*: ils ignorent que quand ils seroient si forts & tellement à toute épreuve qu'ils n'auroient rien à craindre pour eux-mêmes, ils auroient encore à craindre le scandale qu'ils donnent aux autres, selon ce que dit ce même Apôtre: *Pourquoi scandalisez-vous votre*

I. *Cor.* X. 12.

Rom. XIV.

Frère infirme? Ne perdez point par votre exemple celui pour qui Jesus-Christ est mort. Ils ne savent même pas ce que prononce le même S. Paul: *Que ceux qui consentent à un mal, y participent.* Des ames *si délicates & si scrupuleuses* ne sont point touchées de ces règles de la conscience. Que je crains encore une fois qu'ils ne soient de ces scrupuleux *qui coulent le moucheron & qui avalent le chameau*, ou que l'Auteur ne nous fasse des vertueux à sa mode, qui croient pouvoir être ensemble au monde & à Jesus-Christ.

Rom. I. 32.

Matt. XXIII. 24.

X.

Différence des périls qu'on cherche, & de ceux qu'on ne peut éviter.

Pag. 46. *Sap.* XIV. 4.

Il compare les dangers où l'on se met dans les Comédies, à ceux qu'on ne peut éviter *qu'en fuyant*, dit-il, *dans les déserts. On ne peut*, continue-t-il, *faire un pas, lire un livre, entrer dans une Eglise, enfin vivre dans le monde, sans rencontrer mille choses capables d'exciter les passions.* Sans doute la conséquence est fort bonne: tout est plein d'inévitables dangers; donc il en faut augmenter le nombre. Toutes les créatures sont un piége & une tentation à l'homme; donc il est permis d'inventer de nouvelles tentations & de nouveaux piéges pour prendre les ames. Il y a de mauvaises conversations, qu'on ne peut, comme dit S. Paul, *éviter sans sortir du monde*: il n'y a donc point de péché de chercher volontairement de mauvaises conversations, & cet Apôtre se sera trompé en nous faisant craindre *que les mauvais entretiens ne corrompent les bonnes mœurs*? Voilà votre conséquence. Tous les objets qui se présentent à nos yeux peuvent exciter nos passions; donc on peut se préparer des objets exquis & recherchés avec soin, pour les exciter & les rendre plus agréables en les déguisant: on peut conseiller de tels périls; & les Comédies qui en sont d'autant plus remplies, qu'elles sont mieux composées & mieux jouées, ne doivent pas être mises *parmi*

I. *Cor.* V. 10.

I. *Cor.* XV. 33.

ces mauvais entretiens, par lesquels les bonnes mœurs sont corrompues. Dites plutôt, qui que vous soyez : Il y a tant dans le monde d'inévitables périls : donc il ne les faut pas multiplier. Dieu nous aide dans les tentations qui nous arrivent par nécessité ; mais il abandonne aisément ceux qui les recherchent par choix : *& celui qui aime le péril*, il ne dit pas, celui qui y est par nécessité, mais *celui qui l'aime* & qui le cherche, *y périra.* *Eccl.* III. 27.

XI.

Si on a raison d'alléguer les Lois en faveur de la Comédie. *Pag.* 39. 1. 2. *q.* 39. 3. *ad* 3. *q.* 96. *c.* 2. *Epist. ad Aur.* 22. *n.* 5. *Ol.* 64. *Rit. de Paris* p. 108. 114.

L'Auteur pour ne rien omettre appelle enfin les Lois à son secours : Et, dit-il, si la Comédie étoit si mauvaise, on ne la toléreroit pas, on ne la fréquenteroit pas : sans songer que S. Thomas, dont il abuse, a décidé que les Lois humaines ne sont pas tenues à réprimer tous les maux, mais seulement ceux qui attaquent directement la société. L'Eglise même, dit S. Augustin, *n'exerce la sévérité de ses Censures que sur les pécheurs, dont le nombre n'est pas grand : severitas exercenda est in peccata paucorum ;* c'est pourquoi elle condamne les Comédiens, & croit par-là défendre assez la Comédie : la décision en est précise dans les Rituels, la pratique en est constante : on prive des Sacremens & à la vie & à la mort, ceux qui jouent la Comédie, s'ils ne renoncent à leur art ; on les passe à la sainte Table, comme des pécheurs publics : on les exclut des ordres sacrés, comme des personnes infames : par une suite infaillible la sépulture Ecclésiastique leur est déniée. Quant à ceux qui fréquentent les Comédies, comme il y en a de plus innocens les uns que les autres, & peut-être quelques-uns qu'il faut plutôt instruire que blâmer, ils ne sont pas reprehensibles en même degré, & il ne faut pas fulminer également contre tous. Mais delà il ne s'ensuit pas, qu'il faille autoriser les périls publics : si les hommes ne les aperçoivent pas, c'est aux

Prêtres à les inſtruire, & non pas à les flatter : dès le temps de S. Chryſoſtôme les défenſeurs des Spectacles *crioient que les renverſer, c'étoit détruire les Lois* : mais ce Père ſans s'en émouvoir, diſoit au contraire, que l'eſprit des Lois étoit contraire aux Théâtres : nous avons maintenant à leur oppoſer quelque choſe de plus fort, puiſqu'il y a tant de Décrets publics contre la Comédie, que d'autres que moi ont rapportés : ſi la coutume l'emporte, ſi l'abus prévaut, ce qu'on en pourra conclure, c'eſt tout au plus que la Comédie doit être rangée parmi les maux dont un célèbre Hiſtorien a dit qu'on les défend toujours, & qu'on les a toujours. Mais après tout, quand les Lois civiles autoriſeroient la Comédie ; quand au lieu de flétrir, comme elles ont toujours fait, les Comédiens, elles leur auroient été favorables : tout ce que nous ſommes de Prêtres, nous devrions imiter l'exemple des Chryſoſtôme & des Auguſtin ; pendant que les Lois du ſiècle, qui ne peuvent pas déraciner tous les maux, permettoient l'uſure & le divorce, ces grands hommes diſoient hautement que ſi le monde permettoit ces crimes, ils n'en étoient pas moins réprouvés par la Loi de l'Evangile : que l'uſure qu'on appeloit légitime, parce qu'elle étoit autoriſée par les Lois Romaines, ne l'étoit pas ſelon celles de Jeſus-Chriſt, & que les Lois de la Cité ſainte & celles du monde étoient différentes.

Hom. 38. in Matth.

Chryſoſt. Hom. 57. in Matth. &c. Aug. Epiſt. 24. ad Maced. &c.

XII. De l'autorité des Pères.

Je ne veux pas me jeter ſur les paſſages des Pères, ni faire ici une longue diſſertation ſur un ſi ample ſujet. Je dirai ſeulement, que c'eſt les lire trop négligemment, que d'aſſurer, comme fait l'Auteur, qu'ils ne blâment dans les Spectacles de leur temps, que l'idolâtrie & les ſcandaleuſes & manifeſtes impudicités. C'eſt être trop ſourd à la vérité, de ne ſentir pas, que leurs rai-

ſons portent plus loin. Ils blâment dans les Jeux & dans les Théâtres l'inutilité, la prodigieuſe diſſipation, le trouble, la commotion de l'eſprit peu convenable à un Chrétien, dont le cœur eſt le ſanctuaire de la paix : ils y blâment les paſſions excitées, la vanité, la parure, les grands ornemens qu'ils mettent aû rang des pompes que nous avons abjurées par le baptême, le déſir de voir & d'être vu, la malheureuſe rencontre des yeux, qui ſe cherchent les uns les autres, la trop grande occupation à des choſes vaines, les éclats de rire, qui font oublier & la préſence de Dieu, & le compte qu'il lui faut rendre de ſes moindres actions & de ſes moindres paroles ; & enfin tout le ſérieux de la vie chrétienne. Dites que les Pères ne blâment pas toutes ces choſes, & tout cet amas de périls que les Théâtres réuniſſent : dites qu'ils n'y blâment pas même les choſes honnêtes, qui enveloppent le mal, & lui ſervent d'introducteur : dites que S. Auguſtin n'a pas déploré dans les Comédies ce jeu des paſſions & l'expreſſion contagieuſe de nos maladies ; & ces larmes que nous arrache l'image de nos paſſions ſi vivement réveillées, & toute cette illuſion qu'il appelle une miſérable folie. Parmi ces commotions, où conſiſtent tout le plaiſir de la Comédie, qui peut élever ſon cœur à Dieu ? qui oſe lui dire qu'il eſt là pour l'amour de lui, & pour lui plaire ? qui ne craint pas dans ces folles joies & dans ces folles douleurs, d'étouffer en ſoi l'eſprit de prière, & d'interrompre cet exercice, qui ſelon la parole de Jeſus-Chriſt, doit être perpétuel dans un Chrétien, du moins en déſir & dans la préparation du cœur ? On trouvera dans les Pères toutes ces raiſons & beaucoup d'autres. Que ſi on veut pénétrer les principes de leur morale, quelle ſévère condamnation n'y lira-t-on pas de l'eſprit qui mène

Conf. III. 2.

Luc. XVIII.

aux Spectacles, où pour ne pas raconter ici tous les autres maux qui les accompagnent, l'on ne cherche qu'à s'étourdir & à s'oublier soi-même, pour calmer la persécution de cet inexorable ennui, qui fait le fond de la vie humaine, depuis que l'homme a perdu le goût de Dieu ?

XIII. Si l'on peut excuser les Laïques qui assistent à la Comédie, sous le prétexte des Canons qui la défendent spécialement aux Ecclésiastiques. *Canon mémorable du Conc. III. de Tours. Conc. Tur. Can. 8. Capitul. Bal. T. 2. add. 3. c. 31.*

Il est souvent défendu aux Clercs d'assister aux Spectacles, aux pompes, aux chants, aux réjouissances publiques, & il seroit inutile d'en ramasser les Règlemens qui sont infinis. Mais pour voir si le mal qu'on y remarque est seulement pour les Ecclésiastiques, ou en général pour tout le Peuple, il faut peser les raisons qu'on y emploie. Par exemple, nous lisons ce beau Canon dans le III. Concile de Tours, d'où il a été transféré dans les Capitulaires de nos Rois : *Ab omnibus quæcumque ad aurium & oculorum pertineat illecebras unde vigor animi emolliri posse credatur, quod de aliquibus generibus musicorum aliisque nonnullis rebus sentiri potest, Dei sacerdotes abstinere debent : quia per aurium oculorumque illecebras turba vitiorum ad animum ingredi solet.* C'est-à-dire, *Toutes les choses où se trouvent les attraits des yeux & des oreilles, par où l'on croit que la vigueur de l'ame puisse être amollie, comme on le peut ressentir dans certaines choses de musique & autres choses semblables, doivent être évitées par les Ministres de Dieu, parce que par tous ces attraits des oreilles & des yeux, une multitude de vices*, turba vitiorum, *a coutume d'entrer dans l'ame.* Ce Canon ne suppose pas dans les Spectacles qu'il blâme, des discours ou des actions licencieuses, ni aucune incontinence marquée, il s'attache seulement à ce qui accompagne naturellement *ces attraits, ces plaisirs des yeux & des oreilles : oculorum & aurium illecebras*, qui est une molleſſe dans les chants, & je ne sais quoi pour

pour les yeux qui affoiblit insensiblement la vigueur de l'ame. Il ne pouvoit mieux exprimer l'effet de ces réjouissances, qu'en disant qu'elles donnent entrée *à une troupe de vices*, ce n'est rien, pour ainsi dire, en particulier; & s'il y falloit remarquer précisément ce qui est mauvais, souvent on auroit peine à le faire: c'est le tout qui est dangereux; c'est qu'on y trouve d'imperceptibles insinuations, des sentimens foibles & vicieux, qu'on y donne un secret appas à cette intime disposition qui ramollit l'ame, & ouvre le cœur à tout le sensible, on ne sait pas bien ce qu'on veut; mais enfin on veut vivre de la vie des sens, & dans un Spectacle où l'on n'est assemblé que pour le plaisir, on est disposé du côté des acteurs à employer tout ce qui en donne, & du côté des spectateurs à le recevoir. Que dira-t-on donc des Spectacles, où, de propos délibéré, tout est mêlé de vers & de chants passionnés, & enfin de tout ce qui peut amollir un cœur? Cette disposition est mauvaise dans tous les hommes; l'attention qu'on doit avoir à s'en préserver, ne regarde pas seulement les Eccléſiastiques, & l'Eglise instruit tous les Chrétiens en leurs personnes.

On dira que c'est pousser les choses trop avant, & que selon ces principes il faudroit trop supprimer de ces plaisirs & publics & particuliers qu'on nomme innocens. N'entrons point dans ces discours qui dépendent des circonstances particulières; il suffit d'avoir observé ce qu'il y a de malignité spéciale dans les assemblées, où comme on veut contenter la multitude, dont la plus grande partie est livrée aux sens, on se propose toujours d'en flatter les inclinations par quelques endroits, tout le Théâtre applaudit quand on les trouve; on se fait comme un point d'honneur de sentir ce qui doit toucher, & on croiroit troubler la

fête, si on n'étoit enchanté avec toute la Compagnie. Ainsi outre les autres inconvéniens des Assemblées de plaisir, on s'excite & on s'autorise, pour ainsi dire, les uns les autres par le concours des acclamations & des applaudissemens, & l'air même qu'on y respire est plus malin.

Je n'ai pas besoin, après cela de réfuter les conséquences qu'on tire en faveur du Peuple, des défenses particulières qu'on fait aux Clercs, de certaines choses. C'est une illusion semblable à celle de certains Docteurs qui rapportent les Canons par où l'usure est défendue aux Ecclésiastiques, comme s'ils portoient une permission au reste des Chrétiens de l'exercer. Pour réfuter cette erreur, il n'y a qu'à considérer où portent les preuves dont on s'appuye dans les défenses particulières que l'on fait aux Clercs. On trouvera, par exemple, dans les Canons de Nicée, dans la Décrétale de S. Léon, dans les autres Décrets de l'Eglise, que les passages de l'Ecriture, sur laquelle on fonde la prohibition de l'usure pour les Ecclésiastiques, regardent également tous les Chrétiens; il faudra donc conclure dès-là, que l'on a voulu faire une obligation spéciale aux Clercs de ce qui étoit d'ailleurs établi par les règles communes de l'Evangile; vous ne vous tromperez pas, en tirant dans le même cas, une conséquence semblable des Canons, où les spectacles sont défendus à tout l'ordre Ecclésiastique, & le Canon du Concile de Tours que nous avons rapporté, vous en sera un grand exemple.

Can. XVIII. *Univ. Ep. per Camp. cap.* 3.

XIV. Réponse à l'objection qu'il faut trouver du relâchement à l'esprit humain: que celui qu'on

On dit qu'il faut bien trouver un relâchement à l'esprit humain, & peut-être un amusement aux Cours & au Peuple. S. Chrysostôme répond, que sans courir au Théâtre, nous trouverons la Nature si riche en spectacles divertissans, & que d'ailleurs la Religion, & même notre domestique,

ſont capables de nous fournir tant d'occupations où l'eſprit ſe peut relâcher, qu'il ne faut pas ſe tourmenter pour en chercher davantage ; enfin, que le Chrétien n'a pas tant beſoin de plaiſir, qu'il lui en faille procurer de ſi fréquens, & avec un ſi grand appareil. Mais ſi notre goût corrompu ne peut plus s'accommoder des choſes ſimples, & qu'il faille réveiller les hommes gâtés par quelques objets d'un mouvement plus extraordinaire, en laiſſant à d'autres la diſcuſſion du particulier, qui n'eſt point de ce ſujut, je ne craindrai point de prononcer, qu'en tout cas il faudroit trouver des relâchemens plus modeſtes, des divertiſſemens moins emportés : pour ceux-ci, ſans parler des Pères, il ne faut pour les bien connoître, conſulter que les Philoſophes. *Nous ne recevons*, dit Platon, *ni la Tragédie, ni la Comédie dans notre Ville.* L'art même, qui formoit un Comédien à faire tant de différens perſonnages, lui paroiſſoit introduire dans la vie humaine un caractère de légéreté indigne d'un homme, & directement oppoſé à la ſimplicité des mœurs. Quand il venoit à conſidérer que ces perſonnages qu'on repréſentoit ſur les Théâtres étoient la plupart ou bas, ou même vicieux, il y trouvoit encore plus de mal & plus de péril pour les Comédiens, & il craignoit que *l'imitation ne les amenât inſenſiblement à la choſe même.* C'étoit ſapper le Théâtre par le fondement, & lui ôter juſqu'aux Acteurs, loin de lui laiſſer des ſpectateurs oiſifs. La raiſon de ce Philoſophe étoit qu'en contrefaiſant ou en imitant quelque choſe, on en prenoit l'eſprit & le naturel ; on devenoit eſclave avec un eſclave, vicieux avec un homme vicieux, & ſur-tout, en repréſentant les paſſions, il falloit former au-dedans celles dont on vouloit porter au-dehors l'expreſſion & le caractère. Le ſpectateur entroit

lui veut donner par la repréſentation des paſſions eſt réprouvé même par les Philoſophes ; beaux principes de Platon. *Homil. 38. in Matth.*

De Rep. l. 2. 3.

De Rep. l. 2. 3.

auſſi dans le même eſprit, il louoit & admiroit un Comédien qui lui cauſoit ces émotions; ce qui, continue-t-il, n'eſt autre choſe que *d'arroſer de mauvaiſes herbes qu'il falloit laiſſer entièrement deſſécher.* Ainſi tout l'appareil du Théâtre ne tend qu'à faire des hommes paſſionnés, & à fortifier *cette partie brute & déraiſonnable*, qui eſt la ſource de toutes nos foibleſſes. Il concluoit donc à rejeter tout ce genre *de poëſie voluptueuſe, qui*, diſoit-il, *eſt capable ſeule de corrompre les plus gens de bien.*

XV. La Tragédie ancienne, quoique plus grave que la nôtre; condamnée par les principes de ce Philoſophe.

Par ce moyen il pouſſoit la démonſtration juſqu'au premier principe, & ôtoit à la Comédie tout ce qui en fait le plaiſir, c'eſt-à-dire, le jeu des paſſions. On rejette en partie ſur les libertés & les indécences de l'ancien Théâtre, les invectives des Pères contre les repréſentations & les jeux céniques. On ſe trompe ſi on veut parler de la Tragédie: car ce qui nous reſte des anciens Païens en ce genre-là, (j'en rougis pour les Chrétiens,) eſt ſi fort au-deſſus de nous en gravité & en ſageſſe, que notre Théâtre n'en a pu ſouffrir la ſimplicité. J'apprends même que les Anglois ſe ſont élevés contre quelques-uns de nos Poëtes, qui à propos & hors de propos, ont voulu faire les héros galans, & leur font pouſſer à toute outrance les ſentimens tendres. Les anciens du moins étoient bien éloignés de cette erreur, & ils renvoyoient à la Comédie une paſſion qui ne pouvoit ſoutenir la ſublimité & la grandeur du tragique, & toutefois ce tragique ſi ſérieux parmi eux, étoit rejeté par leurs Philoſophes. Platon ne pouvoit ſouffrir les lamentations des Théâtres qui *excitoient*, dit-il, *& flattoient en nous cette partie foible & plaintive, qui s'épanche en gémiſſemens & en pleurs.* Et la raiſon qu'il en rend, c'eſt qu'il n'y a rien ſur la terre, ni dans les choſes humaines,

De Rep. 3. 10.

dont la perte mérite d'être déplorée avec tant de larmes. Il ne trouve pas moins mauvais qu'on flatte cette autre partie plus emportée de notre ame, où règnent l'indignation & la colère, car on la fait trop émue pour de légers sujets. La Tragédie a donc tort, & donne au genre humain de mauvais exemples, lorsqu'elle introduit les hommes & même les héros ou affligés ou en colère, pour des biens ou des maux aussi vains que sont ceux de cette vie, n'y ayant rien, poursuit-il, qui doive véritablement toucher les ames dont la nature est immortelle, que ce qui les regarde dans tous les Etats, c'est-à-dire, dans tous les siècles qu'elles ont à parcourir. Voilà ce que dit celui qui n'avoit pas ouï les saintes promesses de la vie future, & ne connoissoit les biens éternels que par des soupçons, ou par des idées confuses, & néanmoins il ne souffre pas que la Tragédie fasse paroître les hommes *ou heureux ou malheureux* par des biens ou des maux sensibles; *tout cela*, dit-il, *n'est que corruption*: & les Chrétiens ne comprendront pas combien ces émotions sont contraires à la vertu? *De Rep. lib. 10.*

XVI. Les Pièces comiques & risibles rejetées par les principes du même Platon. *De Rep. 10. De Leg. 7. De Rep. 10.*

La Comédie n'est pas mieux traitée par Platon que la Tragédie. Si ce Philosophe trouve si foible cet esprit de lamentation & de plainte que la Tragédie vient émouvoir, il n'approuve pas davantage *cette pente aveugle & impétueuse à se laisser emporter par l'envie de rire*, que la Comédie remue. Ainsi la Comédie & la Tragédie: le plaisant de l'un, & le sérieux de l'autre, sont également proscrits de sa République, comme capables *d'entretenir & d'augmenter* ce qu'il y a en nous de déraisonnable. D'ailleurs les pièces comiques étant occupées des folies & des passions de la jeunesse, il y avoit une raison particulière de les rejeter; *de peur*, disoit-il, *qu'on ne tombât*

dans l'amour vulgaire : c'eſt-à-dire, comme il l'expliquoit, dans celui des corps, qu'il oppoſe perpétuellement à l'amour de la vérité & de la vertu. Enfin, aucune repréſentation ne plaiſoit à ce Philoſophe, parce qu'il n'y en avoit point *qui n'excitât ou la colère, ou l'amour, ou quelqu'autre paſſion.*

Ibid.

XVII. Que les femmes ne montoient pas ſur l'ancien Théâtre.

Au reſte, les pièces dramatiques des Anciens qu'on veut faire plus licencieuſes que les nôtres, & qui l'étoient en effet juſqu'aux derniers excès dans le comique, étoient exemptes du moins de cette indécence qu'on voit parmi nous, d'introduire des femmes ſur le Théâtre. Les Païens même croyoient qu'un ſexe conſacré à la pudeur, ne devoit ainſi ſe livrer au Public, & que c'étoit-là une eſpèce de proſtitution. Ce fut auſſi à Platon une des raiſons de condamner le Théâtre en général; parce que la coutume régulièrement, ne permettant pas d'y produire les femmes, leurs perſonnages étoient repréſentés par des hommes qui devoient par conſéquent, non-ſeulement prendre l'habit & la figure, mais encore exprimer les cris, les emportemens, & les foibleſſes de ce ſexe, ce que ce Philoſophe trouvoit ſi indigne, qu'il ne lui eût fallu que cette raiſon pour condamner la Comédie.

De Rep. lib. 3.

XVIII. Sentimens d'Ariſtote.

Quoiqu'Ariſtote ſon Diſciple aimât à les contredire, & qu'une Philoſophie plus accommodante lui ait fait attribuer à la Tragédie une manière qu'il n'explique pas, de purifier les paſſions en les excitant, (du moins la pitié & la crainte,) il ne laiſſe pas de trouver dans le Théâtre quelque choſe de ſi dangereux, qu'il n'y admet point la jeuneſſe pour y voir ni les Comédies, ni même les Tragédies, quoiqu'elles fuſſent auſſi ſérieuſes qu'on le vient de voir; parce qu'il faut craindre, dit-il, les premières impreſſions d'un âge tendre

Poët. 7.

Polit. 7. 17.

que les ſujets tragiques auroient trop ému. Ce n'eſt pas qu'on y jouât alors, comme parmi nous, les paſſions des jeunes gens; nous avons vu à quel rang on les reléguoit; mais c'eſt en général, que des pièces d'un ſi grand mouvement remuoient trop les paſſions, & qu'elles repréſentoient des meurtres, des vengeances, des trahiſons, & d'autres grands crimes dont ce Philoſophe ne vouloit pas que la jeuneſſe entendit ſeulement parler, bien loin de les voir ſi vivement repréſentés, & comme réaliſés ſur le Théâtre.

Je ne ſais pourquoi il ne vouloit pas étendre plus loin cette précaution. La jeuneſſe & même l'enfance durent long-temps parmi les hommes; ou plutôt on ne s'en défait jamais entièrement; quel fruit, après tout, peut-on ſe promettre de la pitié ou de la crainte qu'on inſpire pour les malheurs des héros, ſi ce n'eſt de rendre à la fin le cœur humain plus ſenſible aux objets de ces paſſions? Mais laiſſons, ſi l'on veut, à Ariſtote cette manière myſtérieuſe de les purifier, dont ni lui, ni ſes interprètes n'ont ſu encore donner de bonnes raiſons; il nous apprendra du moins qu'il eſt dangereux d'exciter les paſſions qui plaiſent, auxquelles on peut étendre ce principe du même Philoſophe, que l'*action ſuit de près le diſcours, & qu'on ſe laiſſe aiſément gagner aux choſes dont on aime l'expreſſion*: maxime importante dans la vie, & qui donne l'excluſion aux ſentimens agréables qui font maintenant le fond & le ſujet favori de nos pièces de théâtres. *Polit. 8. 4.*

XIX. Autre principe de Platon ſur cette matière.

Par un principe encore plus univerſel, Platon trouvoit tous les arts qui n'ont pour objet que le plaiſir, dangereux à la vie humaine; parce qu'ils vont le recueillant indifféremment des ſources bonnes & mauvaiſes, aux dépens de tout, & même de la vertu, ſi le plaiſir le demande. C'eſt *De Rep. lib. 2. 3. 10. De Leg. 7.*

encore un nouveau motif à ce Philoſophe pour bannir de ſa République les Poëtes comiques, tragiques, épiques, ſans épargner ce divin Homère, comme ils l'appeloient, dont les ſentences paroiſſoient alors inſpirées; cependant Platon les chaſſoit tous, à cauſe que ne ſongeant qu'à plaire, ils étalent également les bonnes & mauvaiſes maximes, & que ſans ſe ſoucier de la vérité qui eſt ſimple & une, ils ne travaillent qu'à flatter le goût & la paſſion, dont la nature eſt compliquée & variable. C'eſt pourquoi *il y a*, dit-il, *une ancienne antipathie entre les Philoſophes & les Poëtes*: les premiers n'étant occupés que de la raiſon, pendant que les autres ne le ſont que du plaiſir. Il introduit donc les lois, qui, à la vérité, renvoient ces derniers avec un honneur apparent, & je ne ſais qu'elle couronne ſur la tête, mais cependant avec une inflexible rigueur, en leur diſant: Nous ne pouvons endurer ce que vous criez ſur vos théâtres, ni dans nos Villes écouter perſonne qui parle plus haut que nous. Que ſi telle eſt la ſévérité des Lois politiques, les Lois Chrétiennes ſouffriront-elles qu'on parle plus haut que l'Evangile? qu'on applaudiſſe de toute ſa force, & qu'on attire l'applaudiſſement de tout le Public à l'ambition, à la gloire, à la vengeance, au point d'honneur que J. C. a proſcrit avec le monde? ou qu'on intéreſſe les hommes dans des paſſions qu'il veut éteindre? S. Jean crie à tous les Fidelles & à tous les âges: *Je vous écris, pères, & à vous, vieillards: je vous écris, jeunes gens; je vous écris enfans; Chrétiens, tant que vous êtes, n'aimez point le monde; car tout y eſt, ou concupiſcence de la chair, ou concupiſcence des yeux, ou orgueil de la vie.* Dans ces paroles, & le monde & le Théâtre, qui en eſt l'image, ſont également réprouvés: C'eſt le monde

De Rep. 10. *fin.*

De Rep. 3.
De Leg. 7.

I. *Joan.* II. 12.

avec tous ſes charmes & toutes ſes pompes, qu'on repréſente dans les Comédies. Ainſi, comme dans le monde, tout y eſt ſenſualité, curioſité, oſtentation, orgueil : & on y fait aimer toutes ces choſes, puiſqu'on ne ſonge qu'à y faire trouver du plaiſir.

XX. Silence de l'Ecriture ſur les Spectacles : il n'y en avoit point parmi les Juifs : Comment ils ſont condamnés dans les Saintes Ecritures ; paſſages de S. Jean & de S. Paul. *Page* 3.

On demande, & cette remarque a trouvé place dans la Diſſertation : Si la Comédie eſt ſi dangereuſe, pourquoi Jeſus-Chriſt & les Apôtres n'ont rien dit d'un ſi grand péril & d'un ſi grand mal ; ceux qui voudroient tirer avantage de ce ſilence, n'auroient encore qu'à autoriſer les gladiateurs & toutes les autres horreurs des anciens ſpectacles, dont l'Ecriture ne parle, non plus que des Comédies. Les ſaints Pères qui ont eſſuyé de pareilles difficultés de la bouche des défenſeurs des ſpectacles, nous ont ouvert le chemin pour leur répondre, que les délectables repréſentations qui intéreſſent les hommes dans des inclinations vicieuſes, ſont proſcrites avec elles dans l'Ecriture. Les immodeſties des tableaux ſont condamnées par tous les paſſages où ſont rejetées en général les choſes déshonnêtes ; il en eſt de même des repréſentations du Théâtre. Saint Jean n'a rien oublié, lorſqu'il a dit : *N'aimez point le monde, ni ce qui eſt dans le monde : celui qui aime le monde, l'amour du père n'eſt point en lui ; car tout ce qui eſt dans le monde, eſt concupiſcence de la chair, ou concupiſcence des yeux, ou orgueil de la vie : laquelle* concupiſcence *n'eſt point de Dieu, mais du monde.* Si la concupiſcence n'eſt pas de Dieu, la délectable repréſentation qui en étale tous les attraits n'eſt non plus de lui, mais du monde, & les Chrétiens n'y ont point de part. I. *Joan.* II. 15.

S. Paul auſſi a tout compris dans ces paroles : *Au reſte, mes Frères, tout ce qui eſt véritable, tout ce qui eſt juſte, tout ce qui eſt ſaint,* (ſelon *Phil.* IV. 8.

le Grec, *tout ce qui eſt chaſte, tout ce qui eſt pur, tout ce qui eſt aimable, tout ce qui eſt édifiant : s'il y a quelque vertu parmi les hommes, & quelque choſe digne de louange dans la diſcipline ; c'eſt ce que vous devez penſer* : tout ce qui vous empêche d'y penſer, & qui vous inſpire des penſées contraires, ne doit point vous plaire, & doit vous être ſuſpect. Dans ce bel amas de penſées que S. Paul propoſe à un Chrétien, qu'on trouve la place de la Comédie de nos jours, quelque vantée qu'elle ſoit par les gens du monde.

Au reſte, ce grand ſilence de J. C. ſur les Comédies, me fait ſouvenir qu'il n'avoit pas beſoin d'en parler à la Maiſon d'Iſraël pour laquelle il étoit venu, où ces plaiſirs de tout temps n'avoient point de lieu. Les Juifs n'avoient de ſpectacles pour ſe réjouir que leurs Fêtes, leurs ſacrifices, leurs ſaintes cérémonies : gens ſimples & naturels par leur inſtitution primitive ; ils n'avoient jamais connu ces inventions de la Grèce ; & après ces louanges de Balaam, *il n'y a point d'Idole dans Jacob, il n'y a point d'augure, il n'y a point de divinations*, on pouvoit encore ajouter : il n'y a point de Théâtres, il n'y a point de ces dangereuſes repréſentations, ce peuple innocent & ſimple trouve un aſſez agréable divertiſſement dans ſa Famille parmi ſes enfans : c'eſt où il ſe vient délaſſer à l'exemple de ſes Patriarches, après avoir cultivé ſes terres, ou ramené ſes troupeaux, & après les autres ſoins domeſtiques qui ont ſuccédé à ces travaux, & il n'a pas beſoin de tant de dépenſes, ni de ſi grands efforts pour ſe relâcher.

(*Num.* XXIII. 21. 23.

C'étoit peut-être une des raiſons du ſilence des Apôtres, qui accoutumés à la ſimplicité de leurs Pères & de leurs Pays, n'étoient point ſollicités à reprendre en termes exprès dans leurs écrits des pratiques qu'ils ne connoiſſoient pas dans leur Na-

tion : il leur suffisoit d'établir les principes qui en donnoient du dégoût : les Chrétiens savoient assez que leur Religion étoit fondée sur la Judaïque, & qu'on ne souffroit point dans l'Eglise les plaisirs qui étoient bannis de la Synagogue : quoi qu'il en soit, c'est un grand exemple pour les Chrétiens, que celui qu'on voit dans les Juifs ; & c'est une honte au Peuple spirituel de flatter les sens par des joies que le Peuple charnel ne connoissoit pas.

XXI. Réflexion sur le Cantique des Cantiques, & sur le Chant de l'Eglise.

Il n'y avoit parmi les Juifs qu'un seul Poëme dramatique, & c'est le Cantique des Cantiques. Ce Cantique ne respire qu'un amour céleste, & cependant parce qu'il y est représenté sous la figure d'un amour humain, on défendoit la lecture de ce divin Poëme à la jeunesse : aujourd'hui on ne craint point de l'inviter à voir soupirer des Amans, pour le plaisir seulement de les voir s'aimer, & pour goûter les douceurs d'une folle passion. S. Augustin met en doute, s'il faut laisser dans les Eglises un chant harmonieux, ou s'il vaut mieux s'attacher à la sévère discipline de S. Athanase & de l'Eglise d'Alexandrie dont la gravité souffroit à peine dans le chant, ou plutôt dans la récitation des Pseaumes, de foibles inflexions, tant on craignoit dans l'Eglise, de laisser affoiblir la vigueur de l'ame par la douceur du chant. Je ne rapporte pas cet exemple pour blâmer le parti qu'on a pris depuis, quoique bien tard, d'introduire les grandes musiques dans les Eglises pour ranimer les Fidelles tombés en langueur, ou relever à leurs yeux la magnificence du culte de Dieu, quand leur froideur a eu besoin de ce secours. Je ne veux donc point condamner cette pratique nouvelle par la simplicité de l'ancien chant, ni même par la gravité de celui qui fait encore le fond du service divin : je me plains qu'on

Conf. X. 33.

ait si fort oublié ces saintes délicatesses des Pères, & que l'on pousse si loin les délices de la musique, que loin de les craindre dans les Cantiques de Sion, on cherche à se délecter de celles dont Babylone anime les siens. Le même S. Augustin reprenoit des gens qui étaloient beaucoup d'esprit à tourner agréablement des inutilités dans leurs Ecrits : *Et*, leur disoit-il, je vous prie, *qu'on ne rende point agréable ce qui est inutile* : *Ne faciant delectabilia quæ sunt inutilia* : maintenant on voudroit permettre de rendre agréable ce qui est nuisible, & un si mauvais dessein dans la Dissertation n'a pas laissé de lui concilier quelque faveur dans le monde.

XXII.

On vient à S. Thomas : Exposition de la Doctrine de ce Saint.

Il est temps de la dépouiller de l'autorité qu'elle a prétendu se donner par le grand nom de saint Thomas, & des autres Saints. Pour S. Thomas, on oppose deux articles de la question de la modestie extérieure, & on dit qu'il n'y a rien de si exprès que ce qu'il enseigne en faveur de la Comédie. Mais d'abord il est bien certain, que ce n'est pas ce qu'il a dessein de traiter. La question qu'il propose dans l'article second est à savoir, s'il y a des choses *plaisantes*, *joyeuses* : *ludicra*, *jocosa*, qu'on puisse admettre dans la vie humaine, *tant en action qu'en paroles* : *dictis seu factis* : en d'autres termes, s'il y a des jeux, des divertissemens, des récréations innocentes, & il assure qu'il y en a, & même quelque vertu à bien user de ces jeux, ce qui n'est point révoqué en doute, & dans cet article il n'y a pas un seul mot de la Comédie ; mais il y parle en général des jeux nécessaires à la récréation de l'esprit, qu'il rapporte à une vertu qu'Aristote a nommée *eutrapelia*, par un terme qu'il nous faudra bientôt expliquer.

Pag. 4. & suiv. 2. 2. q. 168. art. 2. & 3.

De mor. 4. 14.

Au troisième article la question qu'il examine est à savoir, s'il peut y avoir de l'excès dans les

divertiſſemens & dans les jeux : & il démontre qu'il peut y en avoir, ſans dire encore un ſeul mot de la Comédie au corps de l'article, en ſorte qu'il n'y a là aucun embarras.

Ce qui fait la difficulté, c'eſt que S. Thomas dans ce même article ſe fait une objection qui eſt la troiſième en ordre, où pour montrer qu'il ne peut y avoir d'excès dans les jeux, il propoſe l'art *des baladins*, hiſtrionum, *hiſtrions*, comme le traduiſent quelques-uns de nos Auteurs, qui ne trouvent point dans notre langue de terme aſſez propre pour exprimer ce mot latin ; n'étant pas même certain qu'il faille entendre par-là les Comédiens. Quoi qu'il en ſoit, S. Thomas s'objecte à lui-même, que dans cet art, quel qu'il ſoit, & de quelque façon qu'on le tourne, on eſt dans l'excès du jeu, c'eſt-à-dire, du divertiſſement, puiſqu'on y paſſe la vie, & néanmoins la profeſſion n'en eſt pas blâmable. A quoi il répond, qu'en effet, elle n'eſt pas blâmable, pourvu qu'elle garde les règles qu'il lui preſcrit, *qui ſont de ne rien dire & de ne rien faire d'illicite, ni rien qui ne convienne aux affaires & au temps* : & voilà tout ce que l'on tire de ce S. Docteur en faveur de la Comédie.

XXIII. Première & ſeconde réflexions ſur la Doctrine de S. Thomas.

Mais afin que la concluſion ſoit légitime, il faudroit, en premier lieu, qu'il fût bien certain que ſous le nom d'*Hiſtrions*, S. Thomas eût entendu les Comédiens ; & cela, loin d'être certain, eſt très-faux ; puiſque ſous ce mot d'*Hiſtrions*, il comprend manifeſtement un certain *joueur*, *joculator*, qui fut montré en eſprit à S. Paphnuce, comme un homme qui l'égaloit en vertu. Or conſtamment, ce n'étoit pas un Comédien, mais un ſimple *joueur de flûte*, *qui gagnoit ſa vie à cet exercice dans un village*, *in vico* : comme il paroît par l'endroit de la vie de ce ſaint Solitaire.

Vit. Pat. Ruf. in Paph. cap. 16. hiſt. Lauſ. c. 63.

qui eſt cité par S. Thomas. Il n'y a donc rien dans ce paſſage qui favoriſe les Comédiens : au contraire, on peut remarquer que Dieu voulant faire voir à un grand Saint que dans les occupations les plus vulgaires, il s'élevoit des ames cachées, d'un rare mérite ; il ne choiſit pas les Comédiens dont le nombre étoit alors ſi grand dans l'Empire, mais un homme qui gagnoit ſa vie à jouer d'un inſtrument innocent : qui encore ſe trouva ſi humble qu'il ſe croyoit le dernier de tous les pécheurs, à cauſe, dit-il, que de la vie des voleurs, il avoit paſſé *à cet état honteux* : *fœdum artificium*, comme il l'appeloit : non qu'il y eût rien de vicieux, mais parce que la flûte étoit parmi les Anciens un des inſtrumens les plus mépriſés ; à quoi il faut ajouter, qu'il quitta ce vil exercice auſſitôt qu'il eût reçu les inſtructions de S. Paphnuce ; & c'eſt à quoi ſe réduit cette preuve ſi déciſive, qu'on prétend tirer de S. Thomas à l'avantage de la Comédie.

Secondement, lorſqu'il parle dans cet endroit du plaiſir que ces *Hiſtrions* donnoient au Peuple *en paroles & en actions*, il ne ſort point de l'idée des diſcours facétieux, accompagnés de geſtes plaiſans ; ce qui eſt encore bien éloigné de la Comédie. On n'en voit guère en effet, & peut-être point dans le temps de ce ſaint Docteur. Dans ſon Livre ſur les Sentences, il parle lui-même des *jeux du Théâtre, comme de jeux qui furent autrefois*, *ludi qui in Theatris agebantur* : & dans cet endroit non plus que dans tous les autres, où il traite des jeux de ſon temps, les Théâtres ne ſont pas ſeulement nommés. Je ne les ai non plus trouvés dans S. Bonaventure ſon contemporain. Tant les Décrets de l'Egliſe & le cri univerſel des Saints Pères les avoient décrédités, & peut-être renverſés entièrement. Ils ſe relevèrent quelque

In 4. diſt. 16. q. 4. art. 2. cap.

temps après ſous une autre forme dont il ne s'agit pas ici ; mais comme l'on ne voit pas que S. Thomas en ait fait aucune mention, l'on peut croire qu'ils n'étoient pas beaucoup en vigueur de ſon temps, où l'on ne voit guère que des récits ridicules d'hiſtoires pieuſes, ou en tout cas certains *jongleurs*, *joculatores* : qui divertiſſoient le Peuple, & qu'on prétend, à la fin, que Saint Louis abolit, par la peine qu'il y a toujours à contenir de telles gens dans les règles de l'honnêteté.

XXIV. Troiſième réflexion ſur la Doctrine de S. Thomas : paſſage de ce ſaint Docteur contre les bouffonneries.

Quoi qu'il en ſoit, en troiſième lieu, il ne faut pas croire que S. Thomas ait été capable d'approuver les bouffonneries dans la bouche des Chrétiens, puiſque parmi les conditions ſous leſquelles il permet les réjouiſſances, il exige entr'autres choſes, *que la gravité n'y ſoit pas entièrement relâchée : ne gravitas animæ totaliter reſolvatur.* Il faudroit donc pour tirer de S. Thomas quelque avantage, faire voir par ce S. Docteur, que cette condition convienne aux bouffonneries pouſſées à l'extrémité dans nos Théâtres, où l'on en eſt comme enivré ; & prouver que quelque reſte de gravité s'y conſerve encore parmi ces excès ; mais S. Thomas eſt bien éloigné d'une Doctrine ſi abſurde, puiſqu'au contraire dans ſon Commentaire ſur ces paroles de S. Paul : *Qu'on n'entende point parmi vous de ſaleté, turpitudo : de paroles folles, ſtultiloquium : de bouffonneries, ſcurrilitas ;* il explique ainſi ces trois mots : *l'Apôtre*, dit-il, *exclut trois vices, tria vitia excludit : la ſaleté, turpitudinem ; qui ſe trouve, in tactibus turpibus & amplexibus & oſculis libidinoſis*, car c'eſt ainſi qu'il l'explique : *les folles paroles, ſtultiloquium : c'eſt-à-dire*, continue-t-il, *celles qui provoquent au mal, verba provocantia ad malum : & enfin les bouffonneries, ſcurrilitatem, c'eſt-à-dire,*

2. 2. q. 168. 2. *Eph.* V. 4. *Comm. in Ep. ad Eph. cap.* 5. *lect.* 2.

pourſuit S. Thomas, *les paroles de plaiſanterie, par leſquelles on veut plaire aux autres*; & contre leſquelles il allègue ces paroles de Jeſus-Chriſt en S. Matthieu : *On rendra compte à Dieu de toute parole oiſeuſe : id eſt : verbum joculatorium per quod volunt inde placere aliis, de omni verbo otioſo, &c.*

Matt. XII. 36.

Il compte donc manifeſtement ces trois choſes parmi les vices, *tria vitia*, & reconnoît un vice ou une malice particulière dans les paroles, *par leſquelles on veut plaire aux autres* & les faire rire, diſtincte de celles des paroles qui portent au mal, ce qui bannit manifeſtement la bouffonnerie, ou pour parler plus préciſément la plaiſanterie, du milieu des Chrétiens comme une action légère, indécente, en tout cas oiſive, ſelon S. Thomas, & indigne de la gravité des mœurs Chrétiennes.

XXV. Quatrième, cinquième & ſixième réflexions : paſſages exprès de S. Thomas, & conciliation de ſes ſentimens. *Ibid. art.* 2. *c.* 2.

En quatrième lieu, quand il ſeroit vrai, ce qui n'eſt pas, que Saint Thomas, à l'endroit que l'on produit de ſa Somme, ait voulu parler de la Comédie, ſoit qu'elle ait été ou n'ait pas été en vogue de ſon temps, il eſt conſtant que le divertiſſement qu'il approuve doit être revêtu de trois qualités, dont *la première & la principale eſt, qu'on ne recherche point cette délectation dans des actions ou des paroles malhonnêtes ou nuiſibles; la ſeconde, que la gravité n'y ſoit pas entièrement relâchée; la troiſième, qu'elle convienne à la perſonne, au temps & au lieu.* Pour donc prouver quelque choſe, & pour ſatisfaire à la première condition, d'abord il faudroit montrer, ou qu'il ne ſoit pas nuiſible d'exciter les paſſions les plus dangereuſes, ce qui eſt abſurde; ou qu'elles ne ſoient pas excitées par les délectables repréſentations qu'on en fait dans les Comédies, ce qui répugne à l'expérience & à la fin

fin même de ces repréſentations comme on a vu; ou enfin que S. Thomas ait été aſſez peu habile pour ne ſentir pas qu'il n'y a rien de plus contagieux pour exciter les paſſions, particulièrement celle de l'amour, que les diſcours paſſionnés; ce qui ſeroit la dernière des abſurdités, & la plus aiſée à convaincre par les paroles de ce Saint, ſi la choſe pouvoit recevoir le moindre doute. Voilà pour ce qui regarde la première condition. Nous avons parlé de la ſeconde qui regarde les bouffonneries, & la troiſième paroîtra quand nous traiterons des circonſtances du temps par rapport aux Fêtes & au Carême.

Cela poſé, nous ferons encore une cinquième réflexion ſur ces paroles de S. Thomas dans la troiſième objection de l'article troiſième. *Si les Hiſtrions pouſſoient le jeu* & le divertiſſement *juſqu'à l'excès, ils ſeroient tous en état de péché; tous ceux auſſi qui ſe ſerviroient de leur miniſtère, ou leur donneroient quelque choſe, ſeroient dans le péché.* S. Thomas laiſſe paſſer ces propoſitions, qui, en effet, ſont inconteſtables, & il n'excuſe ces *Hiſtrions* quels qu'ils ſoient, qu'en ſuppoſant que leur action, *de ſoi*, n'a rien de mauvais ni d'exceſſif, *Secundùm ſe*. Si donc il ſe trouve dans le fait, quel que ſoit cet exercice *en ſoi-même*, que parmi nous il eſt revêtu de circonſtances nuiſibles, il faudra demeurer d'accord ſelon la Règle de S. Thomas, que ceux qui y aſſiſtent, quoiqu'ils ſe vantent de n'en être point émus, & que peut-être ils ne le ſoient point ſenſiblement, ne laiſſent pas de participer au mal qui s'y fait, puiſque bien certainement ils y contribuent. *Ibid.*

Enfin, en ſixième lieu, encore que S. Thomas, & ſpéculativement & en général, ait mis ici l'art des Baladins ou des Comédiens, ou, en

quelque ſorte qu'on veuille traduire ce mot *Hiſtrio*, au rang des arts innocens, ailleurs, où il en regarde l'uſage ordinaire, il le compte parmi les arts infames, & le gain qui en revient, parmi les gains illicites & honteux ; *tels que ſont*, dit-il, *le gain qui provient de la proſtitution, & du métier d'Hiſtrion : quædam dicuntur male acquiſita, quia acquiruntur ex turpi cauſâ, ſicut de meretricio & hiſtrionatu & aliis hujuſmodi.* Il n'apporte ni limitation, ni tempéramment à ſes expreſſions, ni à l'horreur qu'il attire à cet infame exercice. On voit à quoi il compare ce métier qu'il excuſe ailleurs. Comment concilier ces deux paſſages, ſi ce n'eſt en diſant, que lorſqu'il l'excuſe, ou ſi l'on veut qu'il l'approuve, il le regarde ſelon une idée générale, abſtraite & métaphyſique ; mais que lorſqu'il le conſidère naturellement de la manière dont on le pratique, il n'y a point d'opprobre dont il ne l'accable.

2. 2. q. 87. art. 2. ad 2.

Voilà donc comment S. Thomas favoriſe la Comédie ; les deux paſſages de ſa Somme, dont les défenſeurs de cet infame métier ſe font un rempart, ſont renverſés ſur leur tête, puiſqu'il paroît clairement, en premier lieu, qu'il n'eſt par certain qu'il y ait parlé de la Comédie : en ſecond lieu, que plutôt il eſt certain qu'il n'en a pas voulu parler : en troiſième lieu, ſans difficulté & démonſtrativement, que quand il auroit voulu donner quelque approbation à la Comédie, *en elle-même*, ſpéculativement & en général, la nôtre en particulier & dans la pratique eſt excluſe ici, ſelon ſes principes, comme elle eſt ailleurs abſolument déteſtée par ſes paroles expreſſes. Que des ignorans viennent maintenant nous oppoſer S. Thomas, & faire d'un ſi grand Docteur un partiſan de nos Comédies.

XXVI. Sentimens de

Après S. Thomas, le Docteur qu'on nous op-

poſe le plus, c'eſt S. Antonin; mais d'abord on le falſifie, en lui faiſant dire ces paroles dans ſa ſeconde partie : *La Comédie eſt un mélange de paroles & d'actions agréables pour ſon divertiſſement, ou pour celui d'autrui*, &c. On ajoute ici dans le texte le terme de *Comédie* qui n'y eſt pas; Saint Antonin parle en général *des paroles ou des actions divertiſſantes & récréatives*; ce ſont les mots de ce ſaint qui n'emportent nullement l'idée de la Comédie, mais ſeulement celle ou d'une agréable converſation, ou en tout cas des jeux innocens, *tels que ſont*, ajoute-t-il, *la toupie pour les enfans, le jeu de paume, le jeu de palet, la courſe pour les jeunes gens, les échecs pour les hommes faits*, & ainſi du reſte, ſans encore dire un ſeul mot de la Comédie.

S. Antonin. *Diſſ. p.* 21. *Saint Anton.* II. *par. tit.* 8. *cap.* 23. §. 1.

Il eſt vrai qu'en cet endroit de ſa ſeconde partie, après un fort long diſcours où il condamne amplement le jeu de dés, il vient à d'autres matières, par exemple, à pluſieurs métiers, & enfin à celui des *Hiſtrions*, qu'il approuve au même ſens & aux mêmes conditions que S. Thomas, qu'il allègue ſans s'expliquer davantage; de ſorte qu'il n'y a rien ici autre choſe à lui répondre que ce qu'on a dit ſur S. Thomas.

Ibid. §. 14.

Dans ſa troiſième partie, il parle expreſſément des repréſentations qui étoient en vogue *de ſon temps*, cent cinquante ans environ après S. Thomas; *repræſentationes quæ fiunt hodie* : pour indiquer qu'elles étoient nouvelles & introduites depuis peu, & il déclare qu'elles ſont défendues en certains cas, & en certaines circonſtances qu'il remaque : dont l'une eſt, *ſi on y repréſente des choſes malhonnêtes, turpia.* Nous pouvons tenir pour malhonnête tout ce qui flatte la concupiſcence de la chair; & ſi S. Antonin n'a pas prévu

III. *part. tit.* 8. *cap.* 4. §. 12.

le cas de nos Comédies ni les sentimens de l'amour profane dont on fait le fond de ces Spectacles, c'est qu'en ce temps on songeoit à de toutes autres représentations, comme il paroît par les piéces qui nous en restent. Mais on peut voir l'esprit de S. Antonin sur ces dangereuses tendresses de nos Théâtres ; lorsqu'il réduit la musique *à chanter ou les louanges de Dieu, ou les histoires des Paladins* *, *où d'autres choses honnêtes, en temps & lieu convenable.* Un si saint homme n'appelleroit jamais honnêtes les chants passionnés, puisque même sa délicatesse va si loin qu'il ne permet pas d'entendre *le chant des femmes* ; parce qu'il est *périlleux*, & comme il parle, *incitativum ad lasciviam.*

III. *par. tit.* 3. *cap.* 4. 12.

* Chevaliers Errans.

Ibid.

On peut entendre par-là, ce qu'il auroit jugé de nos Opéra, & s'il auroit cru moins dangereux de voir des Comédiennes jouer si passionnément le personnage d'amantes avec tous les malheureux avantages de leur sexe. Que si on ajoute à ces sentimens de S. Antonin, les conditions qu'il exige dans les réjouissances qui sont d'être *exclusés du temps de la pénitence & du Carême, de ne faire pas négliger l'Office Divin*, & encore avec tout cela d'être si rares & *en si petite quantité*, qu'elles tiennent, dans la vie humaine, le même rang que le sel dans nos nourritures ordinaires, non-seulement la Dissertation n'y sera pas appuyée, mais encore elle y sera condamnée en tous ses chefs.

Ibid. & II. *p. tit.* 1. *cap.* 23. §. 14.

Ibid. §. 1. & 14.

XXVII. Profanation de la Sainteté des fêtes & du jeûne, introduite par l'Auteur : ses paroles sur le jeûne. *Page* 54.

En voici deux principaux, où elle attaque manifestement les plus saintes pratiques de l'Eglise. L'un est celui où l'Auteur approuve que la Comédie partage avec Dieu & avec l'Office Divin les jours de Dimanche ; & l'autre où il abandonne à ce divertissement même *le temps de Carême* : *encore*, continue-t-il, *que ce soit un temps consacré à la pénitence, un temps de larmes & de*

douleurs pour les Chrétiens; un temps, ou, pour me ſervir des termes de l'Ecriture, la muſique doit être importune, & auquel le Spectacle & la Comédie paroiſſent peu propres, & devroient, ce ſemble être défendus. Malgré toutes ces raiſons, qu'il ſemble n'avoir propoſées que pour paſſer par-deſſus, malgré le texte de l'Ecriture dont il les ſoutient, il autoriſe l'abus de jouer les Comédies durant ce ſaint temps.

XXVIII. Doctrine de l'Ecriture & de l'Egliſe ſur le jeûne.

C'eſt confondre toutes les idées que l'Ecriture & la Tradition nous donnent du jeûne. Le jour du jeûne eſt ſi bien un jour d'affliction, que l'Ecriture n'explique pas autrement le jeûne que par ce terme: *Vous affligerez vos ames*, c'eſt-à-dire, vous jeûnerez. C'eſt pour entrer dans cet eſprit d'affliction qu'on introduit cette pénible ſouſtraction de la nourriture; pendant qu'on prenoit ſur le néceſſaire de la vie, on n'avoit garde de ſonger à donner dans le ſuperflu; au contraire on joignoit au jeûne tout ce qu'il y a d'affligeant & de mortifiant, le ſac, la cendre, les pleurs; parce que c'étoit *un temps d'expiation & de propitiation pour ſes péchés*, où il falloit être affligé & non pas ſe réjouir.

Levit. XVI. 29. *& ſeq.* XXIII. 29. *Num.* XXIX. 7. XXX. 13. *Ibid.*

Le jeûne a encore un caractère particulier dans le Nouveau Teſtament, puiſqu'il eſt une expreſſion de la douleur de l'Egliſe dans le temps qu'elle aura perdu ſon époux: conformément à cette parole de Jeſus-Chriſt même: *Les amis de l'Epoux ne peuvent pas s'affliger pendant que l'Epoux eſt avec eux: il viendra un temps que l'Epoux leur ſera ôté, & alors ils jeûneront.* Il met enſemble l'affliction & le jeûne, & l'un & l'autre, ſelon lui, ſont le caractère des jours où l'Egliſe pleure la mort & l'abſence de Jeſus-Chriſt. Les SS. Pères expliquent auſſi que c'eſt pour cette raiſon, qu'approchant le temps de ſa Paſſion, &

Matth. IX. 15.

dans le deſſein de s'y préparer, on célébroit le jeûne le plus ſolennel, qui eſt celui du Carême. Pendant ce temps conſacré à la pénitence, & à la mémoire de la Paſſion de Jeſus-Chriſt, toutes les réjouiſſances ſont interdites; de tout temps on s'eſt abſtenu d'y célébrer des mariages; & pour peu qu'on ſoit verſé dans la diſcipline, on en ſait toutes les raiſons. Il ne faut pas s'étonner que durant ce temps on défende ſpécialement les Spectacles, quand ils ſeroient innocens, on voit bien que cette marque de la joie publique ne conviendroit pas avec le deuil ſolennel de toute l'Egliſe : loin de permettre les plaiſirs & les réjouiſſances profanes, elle s'abſtenoit des ſaintes réjouiſſances, & il étoit défendu d'y célébrer les nativités des Saints, parce qu'on ne pouvoit les célébrer qu'avec une démonſtration de la joie publique. Cet eſprit ſe conſerve encore dans l'Egliſe, comme le ſavent & l'expliquent ceux qui en entendent les rits. C'eſt encore dans le même eſprit qu'on ne jeûne point le Dimanche ni durant le temps d'entre Pâque & la Pentecôte, parce que ce ſont des jours deſtinés à une ſainte réjouiſſance, où l'on chante l'*Alleluia*, qui eſt la figure du Cantique & de la joie du ſiècle futur. Si le jeûne ne convient pas au temps d'une ſainte joie, doit-on l'allier avec les réjouiſſances profanes, quand d'ailleurs elles ſeroient permiſes ? convient-il d'entendre alors ou des bouffons dont les diſcours éteignent l'eſprit de componction, ou des Comédies qui vous rempliſſent la tête de plaiſirs vains & mondains, quand ils ſeroient innocens ?

Conc. Laod. can. 52.

Ibid. can. 51.

XXIX. Nouvel abus de la Doctrine de S. Thomas. *Eccli.* XXII. 6. *Diſſ. p.* 54.

Malgré ces ſaintes Traditions, & malgré encore le paſſage exprès que l'Auteur produit *pour exclure la muſique des jours de deuil*, il permet les Comédies *dans tout le Carême*. Il ne mériteroit pas d'être ſeulement écouté, s'il ne nous don-

noit encore une fois S. Thomas pour garant de ſes erreurs. Après donc avoir propoſé toutes les raiſons qu'il a ſues pour bannir la Comédie du Carême : *Je reponds à cela*, dit-il, *avec les propres paroles de S. Thomas*, & il cite un article de ce S. Docteur ſur les Sentences, qui eſt le même que nous avons allégué pour un autre ſujet. *In 4. diſt. 16. q. 4. art. 2. in corp. Ci deſſus, num.* XXIII.

Mais d'abord, il eſt certain qu'il ne s'y agit point du Carême, dont il n'y a pas un mot dans tout cet endroit ; mais quand on voudroit, comme il eſt juſte, étendre au Carême juſqu'à un certain degré, ce que propoſe ce ſaint Docteur, en général ſur l'état des pénitens, il n'y auroit rien qui ne fut contraire à la prétention de notre Auteur.

Saint Thomas traite ici trois queſtions, dont les deux premières appartiennent au ſujet des jeux : dans l'une il parle des jeux en général ; dans l'autre il vient aux Spectacles. En parlant des jeux en général, & ſans encore entrer dans ce qui regarde les Spectacles, il défend aux Pénitens de s'abandonner dans leur particulier aux jeux réjouiſſans, parce que *la pénitence demande des pleurs, & non pas des réjouiſſances* ; & tout ce qu'il leur permet, *eſt d'uſer modérément de quelques jeux, en tant qu'ils relâchent l'eſprit, & entretiennent la ſociété entre ceux avec qui ils ont à vivre* ; ce qui ne dit rien encore, & ſe réduit, comme on voit, à bien peu de choſes. Mais dans la ſeconde queſtion où il s'agit en particulier des Spectacles, il décide nettement que les pénitens les doivent éviter ; *Spectacula vitanda Pœnitenti* ; & non-ſeulement ceux qui ſont mauvais de leur nature, *dont ils doivent s'abſtenir plus que les autres* ; mais encore ceux *qui ſont utiles & néceſſaires à la vie*, parmi leſquels il range la chaſſe. *Ibid. ad q. 1. c.* *Ad 2. q. eâd.*

On ſait ſur ce ſujet la ſévérité de l'ancienne diſcipline, dont il eſt bon en tout temps de ſe ſouvenir. Elle interdiſoit aux pénitens tous les exercices qui diſſipent l'eſprit ; & cette règle étoit ſi bien établie, qu'encore au treizième ſiècle, S. Thomas, comme on voit, n'en relâche rien. Parmi les Sermons de S. Ambroiſe, on en trouve un de S. Céſaire, Archevêque d'Arles ; où il répète trois & quatre fois, que celui *qui chaſſe pendant le Carême, horum quadraginta dierum curriculo, ne jeûne pas : encore*, pourſuit-il, *qu'il pouſſe ſon jeûne juſqu'au ſoir*, ſelon la coutume conſtante de ce temps-là, *il pouvoit bien avoir mangé plus tard ; mais cependant il n'aura point jeûné au Seigneur : potes videri tardiùs te refeciſſe, non tamen Domino jejunaſſe* : ce ſaint écrivoit à la fin du ſixième ſiècle. Dans le neuvième, le grand Pape Nicolas I. impoſe encore aux Bulgares qui le conſultoient la même obſervance, ſelon la tradition des ſiècles précédens. Cette ſévérité venoit de l'ancienne diſcipline des Pénitens, qu'on étendoit, comme on voit, juſqu'au Carême, où toute l'Egliſe ſe mettoit en Pénitence ; & de peur qu'on ne s'imagine que cette diſcipline des Pénitens fut exceſſive, ou déraiſonnable, S. Thomas l'appuye de cette raiſon, que ces Spectacles & ces exercices *empêchent la récollection des Pénitens, & que leur état étant un état de peine, l'Egliſe a droit de leur retrancher par la pénitence, même des choſes utiles*, mais qui *ne leur ſont pas propres* ; ſans y apporter d'autre exception que *le cas de néceſſité : ubi neceſſitas expoſcit ;* comme ſeroit dans la chaſſe, s'il en falloit vivre ; tout cela conformément aux Canons, à la Doctrine des Saints, & au Maître des Sentences. Par toutes ces autorités, après avoir *modéré* les divertiſſemens qu'un Pénitent peut ſe permettre en

Serm. 33.

Ad conſ. Fulg. cap. 44.

Ibid. ad 2.

Mag. 4. *diſt.* 16.

particulier pour le relâchement de l'esprit & la société, il lui défend tous les Spectacles publics & tous les exercices qui dissipent ; cependant le Dissertateur trouve en cet endroit, qu'on peut entendre la Comédie *tout le Carême* (ce sont ces mots,) sans que cela répugne à l'esprit de gémissement & de Pénitence, dont l'Eglise y fait profession publique ; & voilà ce qu'il appelle répondre, *avec les propres paroles de S. Thomas.* *Pag. 54.*

Le même Saint parle encore de cette matière dans la question de la Somme, que nous avons déjà tant citée, art. quatrième, où il demande s'il peut y avoir quelque péché dans le défaut du jeu, c'est-à-dire, en rejetant tout ce qui relâche ou divertit l'esprit ; car c'est-là ce qu'il appelle jeu, & il se fait d'abord cette objection, qu'il semble qu'en cette matière *on ne puisse pécher par défaut, puisqu'on ne prescrit point de péché au Pénitent, à qui pourtant on interdit tout jeu*, conformément à un passage d'un Livre qu'on attribuoit alors à S. Augustin, où il est porté *que le Pénitent se doit abstenir des jeux & des Spectacles du siècle, s'il veut obtenir la grâce d'une entière rémission de ses péchés.* Ce passage étoit dans le texte du Maître des Sentences, & la Doctrine en passoit pour indubitable, parce qu'elle étoit conforme à tous les Canons. S. Thomas répond aussi *que les pleurs sont ordonnés au Pénitent, & c'est pourquoi le jeu lui est interdit ; parce que la raison demande qu'il lui soit diminué.* C'est toute la restriction qu'il apporte ici, laquelle ne regarde point les jeux publics, puisqu'il ne retranche rien de la défense des spectacles, qu'il laisse par conséquent en son entier, comme portée expressément par tous les Canons où il est parlé de la Pénitence : ainsi qu'il l'a reconnu dans le passage qu'on vient de voir sur les Sentences. *2. 2. q. 168. art. 4.* *Object. 1.* *Lib. de ver. & falſ. pœnit. cap. 25. Lib. 4. diſt. 16.*

Qu'on ne faſſe donc point ce tort à S. Thomas, de le faire Auteur d'ùn ſi viſible relâchement de la Diſcipline ; c'eſt aſſez de l'avoir fait, ſans qu'il y pensât, le Défenſeur de la Comédie, ſans encore lui faire dire, qu'on la peut jouer dans le Carême, quoiqu'il n'y ait pas un ſeul mot dans tous ſes Ouvrages qui tende à cela de près ou de loin ; & qu'au contraire il ait enſeigné ſi expreſſément, que les Spectacles publics répugnent à l'eſprit de Pénitence que l'Egliſe veut renouveler dans le Carême.

XXX. Profanation du Dimanche : étrange explication du précepte de la ſanctification des Fêtes.

Pag. 55.

Pour ce qui regarde les Dimanches, notre Auteur commence par cette remarque : *Que les ſaints jours nous ſont donnés non-ſeulement pour les ſanctifier, & pour vaquer plus qu'aux autres au ſervice de Dieu, mais encore pour prendre du repos à l'exemple de Dieu même* : d'où il conclut *que le plaiſir étant le repos de l'homme*, ſelon S. Thomas, il peut prendre au jour de Dimanche celui de la Comédie, pourvu que ce ſoit après l'Office achevé ; à quoi il tâche encore de tirer S. Thomas, qui premièrement, ne dit rien de ce qu'il lui fait dire ; & ſecondement quand il le diroit, on n'en pourroit rien conclure pour la Comédie qui eſt le ſujet dont il s'agit.

J'aurois tort de m'arrêter davantage à réfuter un Auteur qui n'entend pas ce qu'il lit ; mais il faut d'autant moins ſouffrir ſes profanations ſur l'Ecriture & ſur le repos de Dieu, qu'elles tendent à renverſer le précepte de la ſanctification du Sabbat. Il eſt donc vrai que nous liſons ces paroles dans l'Exode. *Vous travaillerez durant ſix jours ; le ſeptième vous ceſſerez votre travail, afin que votre bœuf & votre âne*, & en leur figure tous ceux dont le travail eſt continuel, *ſe repoſent, & que le fils de votre eſclave & l'étranger ſe relâchent.* Nous pouvons dire ici avec S. Paul : *Eſt-ce que*

Exode ; XXIII. 12.

Dieu a ſoin des bœufs ? Numquid de bobus cura eſt Deo ? non ſans doute, il n'en a pas ſoin pour faire un précepte exprès de leur repos ; mais ſa bonté paternelle, qui *ſauve les hommes & les animaux*, comme dit David, pourvoit au ſoulagement même des bêtes, afin que les hommes apprennent par cet exemple à ne point accabler leurs ſemblables de travaux ; ou bien c'eſt que cette bonté s'étend juſqu'à prendre ſoin de nos corps, & juſqu'à les ſoulager dans un travail qui nous eſt commun avec les animaux, en ſorte que ce repos du genre humain eſt un ſecond motif moins principal de l'inſtitution du Sabbat. Conclure delà que les jeux, & encore les jeux publics ayent été permis à l'ancien peuple, c'eſt tellement en ignorer la conſtitution & les coutumes, qu'on ne doit répondre que par le mépris à de ſi pitoyables conſéquences. Le repos de l'ancien peuple conſiſtoit à ſe relâcher de ſon travail pour méditer la Loi de Dieu, & s'occuper de ſon ſervice. Rechercher ſon plaiſir & encore un plaiſir d'une auſſi grande diſſipation que celui de la Comédie, quand on auroit ſongé alors à de ſemblables divertiſſemens, eût été une profanation manifeſte du ſaint jour. Iſaïe y eſt exprès, puiſque Dieu y reproche aux Juifs trois à quatre fois *d'avoir fait leur volonté*, d'avoir cherché leur plaiſir *en ſon ſaint jour* ; d'avoir regardé *le Sabbat comme un jour de délices*, ou comme un jour *d'oſtentation & de gloire* humaine ; il leur montre la délectation qu'il falloit chercher en ce jour : *Vous vous délecterez*, dit-il, *dans le Seigneur.* D'autres le tournent d'une autre manière, mais qui va toujours à même fin, puiſqu'il demeure pour aſſuré que les délices & la gloire du Sabbat eſt de mettre ſon plaiſir en Dieu ; & maintenant on nous vient donner le plaiſir de la Comédie, où les ſens ſont ſi émus, comme

I. *Cor.* IX. 9. *Pſ.* XXXV. 7.

Iſ. LVIII. 13.

Ibid. ℣. 14.

une imitation du repos de Dieu, & une partie du repos qu'il a établi. Mais laiſſons les raiſonnemens auſſi foibles que profanes de cet Auteur ; quiconque voudra défendre les Comédies du Dimanche par ſes raiſonnemens ou par d'autres, quels qu'ils ſoient, qu'il nous diſe quel privilége a le métier de la Comédie par-deſſus les autres, pour avoir droit d'occuper le jour du Seigneur, ou de s'en approprier une partie ? eſt-ce un art plus libéral ou plus favorable que la peinture & que la ſculpture, pour ne point parler des autres ouvrages plus néceſſaires à la vie ? Les Comédiens ne vivent-ils pas de ce travail odieux ? E comment peut-on excuſer ceux qui les font travailler, en leur donnant le ſalaire de leur ouvrage ? En vérité, on pouſſe trop loin la licence : Les Commandemens de Dieu, & en particulier celui qui regarde la ſanctification des Fêtes, ſont trop oubliés, & bientôt le jour du Seigneur ſera moins à lui que tous les autres ? tant on cherche d'explication pour l'abandonner à l'inutilité & au plaiſir.

Après cela je ne daignerois répondre à la vaine excuſe qu'on fournit à la Comédie dans les jours de Fête, ſous prétexte qu'elle ne commence qu'après l'Office, & comme dit notre Auteur, *lorſque les Egliſes ſont fermées*. Qui empêchera que par la même raiſon l'on ne permette les autres ouvrages, ſans doute plus favorables & plus néceſſaires ? Qui a introduit ce retranchement du ſaint jour, & pourquoi n'aura-t-il pas ſes vingt-quatre heures comme les autres ? J'avoue qu'il y a des jeux que l'Egliſe même ne défend abſolument que durant l'Office ; mais la Comédie ne fut jamais de ce nombre. La diſcipline eſt conſtante ſur ce ſujet juſqu'aux derniers temps, & le Concile de Rheims, ſur la fin du ſiècle paſſé, au titre des Fêtes, après avoir nommé au Chapitre III. cer-

Pag. 53. 56.

tains jeux qu'on ne doit permettre tout au plus qu'après l'Office, met enſuite au Chapitre VI. dans un rang entièrement ſéparé *celui du Théâtre, qui ſouille l'honnêteté & la ſainteté de l'Egliſe*, comme abſolument défendu dans les ſaints jours. S. Charles avoit prononcé de même: tous les Canons anciens & modernes parlent ainſi ſans reſtriction. S. Thomas qu'on ne ceſſe de nous alléguer pour autoriſer la licence, exige, comme on a vu, pour une des conditions des divertiſſemens innocens, *que le temps en ſoit convenable*: pourquoi, ſi ce n'eſt pour nous faire entendre qu'il y en a qu'il faut exclure des ſaints jours, quand ils ſeroient permis d'ailleurs? Au reſte, on ne doit pas demander des paſſages exprès de ce ſaint Docteur, ou des autres, contre cet indigne partage qu'on fait des jours ſaints: ils n'avoient garde de reprendre dans leur temps ce qui étoit inoui, ni de prévoir une profanation du Dimanche, qui eſt ſi nouvelle que nos Pères l'ont vu commencer. Que ſert donc de nous alléguer un mauvais uſage, contre lequel tous les Canons réclament? Il ne faut pas croire que tout ce qu'on tolère à cauſe de la dureté des cœurs, devienne permis; ou que tout ce que la Police humaine eſt obligée d'épargner, paſſe de même au jugement de Dieu. Après tout, que ſert aux Comédiens & à ceux qui les écoutent, qu'on leur laiſſe libre le temps de l'Office? y aſſiſtent-ils davantage? ceux qui fréquentent les Théâtres ſongent-ils ſeulement qu'il y a des Vêpres? en connoît-on beaucoup, qui affectionnés au Sermon & à l'Office de la Paroiſſe, après les avoir ouïs, aillent perdre à la Comédie, dans une ſi grande effuſion d'une joie mondaine, l'eſprit de recueillement & de componction, que la parole de Dieu & ſes louanges auront excité? Diſons donc que les Comédies ne ſont pas faites pour

2. 2. *q.* 168. art. 2. *Ci-deſſus, Num.* XXV.

ceux qui savent sanctifier les Fêtes dans le vrai esprit du Christianisme, & assister sérieusement à l'Office de l'Eglise.

XXXI. Réflexions sur la vertu qu'Aristote & S. Thomas après lui, ont appelée *Eutrapelia*; Aristote est combattu par S. Chrysostôme, sur un passage de S. Paul.

Après avoir purgé la Doctrine de S. Thomas des excès dont on la chargeoit, à la fin il faut avouer avec le respect qui est dû à un si grand homme, qu'il semble s'être un peu éloigné, je ne dirai pas des sentimens dans le fond, mais plutôt des expressions des anciens Pères sur le sujet des divertissemens. Cette discussion ne nous sera pas inutile, puisqu'elle nous fournira des principes pour juger des pièces Comiques, & en général de tous les discours qui font rire. Je dirai donc avant toutes choses, que je ne sais aucun des anciens, qui bien éloigné de ranger les plaisanteries sous quelque acte de vertu, ne les ait regardées comme vicieuses, quoique non toujours criminelles, ni capables de damner les hommes. Le moindre mal qu'ils y trouvent : c'est leur inutilité, qui les met au rang *des paroles oiseuses*, dont Jesus-Christ nous enseigne, *qu'il faudra rendre compte au jour du jugement.* Quelle que soit la sévérité qu'on verra dans les saints Docteurs, elle sera toujours au-dessous de celle de Jesus-Christ, qui soumet à un jugement si rigoureux, non pas les paroles mauvaises, mais les paroles inutiles. Il ne faudra donc pas s'étonner d'entendre blâmer aux Pères la plaisanterie. Pour la vertu d'*eutrapelie*, que saint Thomas a prise d'Aristote, il faut avouer qu'ils ne l'ont guère connue. Les traducteurs ont tourné ce mot Grec *eutrapelie*, urbanité, politesse, *urbanitas*, selon l'esprit d'Aristote, on le peut traduire, plaisanterie, raillerie; & pour tout comprendre, agrément, ou vivacité de conversation accompagné de discours plaisans, pour mieux dire, de mots qui font rire. Car c'est ainsi qu'il s'en explique en termes formels, quand il parle de

Matt. XII. 36.

De mor. 4. 14.

cette vertu dans ſes Morales. Elle eſt ſi mince que le même nom que lui donne ce Philoſophe, S. Paul le donne à un vice qui eſt celui que notre Vulgate a traduit *ſcurrilitas*, qu'on peut tourner, ſelon les Pères, par un terme plus général, plaiſanterie, art de faire rire; ou, ſi l'on veut, bouffonnerie : S. Paul l'appelle Εὐτραπελία, *eutrapelia*, & le joint aux paroles ſales ou déshonnêtes & aux paroles folles : *turpitudo*, *ſtultiloquium*. Ainſi donc, ſelon cet Apôtre, les trois mauvais caractères du diſcours, c'eſt d'être déshonnête, ou d'être fou, léger, inconſidéré, ou d'être plaiſant & bouffon, ſi on le veut ainſi traduite : car tous ces mots ont des ſens qu'il eſt mal-aiſé d'expliquer par des paroles préciſes. Et remarquez que S. Paul nomme un tel diſcours de ſon plus beau nom : car il pouvoit l'appeler βωμολοχία (*bomolochia*) qui eſt le mot propre que donnent les Grecs, & qu'Ariſtote a donné lui-même à la *bouffonnerie* : *ſcurrilitas*. Mais S. Paul, après avoir pris la plaiſanterie ſous la plus belle apparence, & l'avoir nommée de ſon plus beau nom, la range parmi les vices : non qu'il ſoit peut-être entièrement défendu d'être quelquefois plaiſant; mais c'eſt qu'il eſt malhonnête de l'être toujours, & comme de profeſſion. S. Thomas qui n'étoit pas attentif au Grec, n'a pu faire cette réflexion ſur l'expreſſion de S. Paul; mais elle n'a pas échappé à S. Chryſoſtôme, qui a bien ſu décider, que le terme d'*eutrapelos* ſignifie un homme qui ſe tourne aiſément de tous côtés : qui eſt auſſi l'étymologie qu'Ariſtote donne à ce mot : mais ce Philoſophe le prend en bonne part, au lieu que S. Chryſoſtôme regarde la mobilité de cet homme qui ſe revêt de toutes ſortes de formes pour divertir le monde, ou le faire rire, comme un caractère de légéreté, qui n'eſt pas digne d'un Chrétien.

Eph. 1. V. 4.

Ibid.

Hom. 6. *in Matth.*

Hom. 17. *ad Eph. Mor.* 4. 14.

Chryſoſt. ibid.

C'eſt ce qu'il répète cent fois, & il le prouve par S. Paul, qui dit *que ces choſes ne conviennent pas :* car où la Vulgate a traduit, *ſcurrilitas quæ ad rem non pertinet*, en rapportant ces derniers mots à la ſeule plaiſanterie, le Grec porte que *toutes ces choſes*, dont l'Apôtre vient de parler, *ne conviennent pas*, & c'étoit ainſi que portoit anciennement la Vulgate, comme il paroît par S. Jérôme, qui y lit, *non pertinent.* Quoi qu'il en ſoit, S. Chryſoſtôme explique que ces trois ſortes de diſcours, le déshonnête, celui qui eſt fou, & celui qui eſt plaiſant, ou qui fait rire, *ne conviennent pas* à un Chrétien : & il explique : *qu'ils ne nous regardent point* : qu'ils ne ſont point de notre état, ni de la vocation du Chriſtianiſme. Il comprend ſous ces diſcours qui ne conviennent pas à un Chrétien, même ceux qu'on appeloit parmi les Grecs & les Latins ἀστεῖα : *urbana* : par où ils expliquoient les plaiſanteries les plus polies. *Que vous ſervent*, dit-il, *ces politeſſes :* aſteia : *ſi ce n'eſt que vous faites rire ?* & un peu après : *Toutes ces choſes qui ne nous ſont d'aucun uſage, & dont nous n'avons que faire, ne ſont point de notre état. Qu'il n'y ait donc point parmi nous de parole oiſeuſe :* où il fait une alluſion manifeſte à la Sentence de Jeſus-Chriſt, qui défend *la parole oiſeuſe ou inutile.* Ce Père fait voir les ſuites fâcheuſes de ces inutilités, & ne ceſſe de répéter, que les diſcours *qui font rire*, quelque polis qu'ils ſemblent d'ailleurs, *aſteia*, ſont indignes des Chrétiens, s'étonnant même, & déplorant *qu'on ait pu les attribuer à une vertu.* Il eſt clair qu'il en veut à Ariſtote, qui eſt le ſeul, où l'on trouve cette vertu que S. Chryſoſtôme ne vouloit pas reconnoître. On a déjà vu, que c'eſt d'Ariſtote que ce Père a pris l'étymologie de l'*eutrapelie* : ainſi en toutes manières il le regardoit dans

Matth. XII. 36.

Ibid.

dans cette homélie ; & ceux qui connoissent le génie de S. Chrysostôme, dont tous les discours sont remplis d'une érudition cachée sur les anciens Philosophes, qu'il a coutume de reprendre sans les nommer, n'en douteront pas. Voilà donc ce qu'il a pensé de la vertu d'*eutrapelie*, peu connue des Chrétiens de ces premiers temps. Théophylacte & Oecumenius ne font que l'abréger selon leur coutume, & n'adoucissent par aucun endroit la Doctrine de leur Maître.

In Epist. ad Eph. 5.

XXXII. Passages de S. Ambroise & de S. Jérôme sur les discours qui font rire.

Les Latins ne sont pas moins sévères. S. Thomas cite un passage de S. Ambroise, qu'il a peine à concilier avec Aristote. Il est tiré de son Livre des Offices, où ce Père traite à peu près les mêmes matières que Cicéron a traitées dans le Livre de même titre, où ayant trouvé les préceptes que donne cet Orateur, & les autres Philosophes *du siècle : sæculares viri* : sur ce qu'on appelle *joca*, railleries & plaisanteries, mots qui font rire : commence par observer qu'il *n'a rien à dire sur cette partie des préceptes & de la Doctrine des gens du siècle, de jocandi disciplinâ, c'est un lieu*, dit-il, *à passer pour nous : nobis prætereundâ* : & qui ne regarde pas les Chrétiens : parce qu'encore, continue-t-il, qu'il *y dit quelquefois des plaisanteries honnêtes & agréables : licet interdum joca honesta ac suavia sint : ils sont contraires à la règle de l'Eglise : ab Ecclesiasticâ abhorrent regulâ* : à cause, dit-il, *que nous ne pouvons pratiquer ce que nous ne pouvons point dans les Ecritures : Quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus ?* En effet, il est bien certain qu'on ne voit dans les saints Livres aucune Approbation, ni aucun exemple autorisés de ces discours qui font rire : en sorte que S. Ambroise, après avoir rapporté ces paroles de Notre-Seigneur : *Malheur à*

De Offic. minist. 1. 1. *num.* 102.

vous qui riez, s'étonne que les Chrétiens puissent *chercher des sujets de rire : & nos ridendi materiam quærimus, ut hìc ridentes illìc fleamus ?* où l'on pourroit remarquer, qu'il défend plutôt de les chercher avec soin, que de s'en laisser récréer, quand on les trouve : mais cependant il conclut, *qu'il faut éviter non-seulement les plaisanteries excessives, mais encore toutes sortes de plaisanteries : non solùm profusos, sed omnes etiam jocos declinandos arbitror* : ce qui montre que l'honnêteté qu'il leur attribue est une honnêteté selon le monde, qui n'a aucune approbation dans les Ecritures, & qui dans le fond, comme il dit, est opposée à la règle.

S. Thomas pour adoucir ce passage si contraire à l'*eutrapelie* d'Aristote, dit que ce Père a voulu exclure la plaisanterie, non point de la conversation, mais seulement *de la Doctrine sacrée : à Doctrinâ sacrâ* : par où il entend toujours ou l'Ecriture, ou la Prédication, ou la Théologie ; comme si ce n'étoit qu'en de tels sujets que la plaisanterie fut défendue : mais on a pu voir que ce n'est pas cette question que S. Ambroise propose, & on sait d'ailleurs, que par des raisons qui ne blessent point le profond savoir de S. Thomas, il ne faut pas toujours attendre de lui une si exacte interprétation des passages des Saints Pères, sur-tout quand il entreprend de les accorder avec Aristote, dont il est certain, sans doute, qu'ils ne prenoient pas les idées.

2. 2. q. 168. art. 2. ad 1.

On pourroit conjecturer avec un peu plus de vraisemblance, que S. Ambroise ne regardoit en ce lieu que les Ecclésiastiques, conformément au titre du Livre rétabli dans l'édition des Bénédictins en cette forme : *De Officiis Ministrorum.* Mais les paroles de ce Père sont générales, ses

preuves portent également contre tous les Chrétiens, dont il explique par tout son Livre les devoirs communs. Il est vrai que de temps en temps, & deux ou trois fois, il fait remarquer aux Ministres de l'Autel, que ce qu'il propose à tous les fidelles, les oblige plus que tous les autres : mais cela, loin de décharger le reste des Chrétiens, les charge plutôt ; & il est clair, tant par les paroles de S. Ambroise, qu'en général par l'analogie de la Doctrine des Saints, qu'ils rejettent sans restriction les plaisanteries.

Si on trouve ces discours des Saints Pères excessifs & trop rigoureux, S. Jérôme y apporte un tempérament sur l'Epître aux Ephésiens, où expliquant ces deux vices marqués par S. Paul : *Stultiloquium*, *scurrilitas*, il dit que le premier, c'est-à-dire, le discours insensé, *est un discours qui n'a aucun sens, ni rien qui soit digne d'un cœur humain ; mais que la plaisanterie*, scurrilitas, *se fait de dessein prémédité, lorsqu'on cherche pour faire rire des discours polis, ou rustiques, ou malhonnêtes, ou plaisans*, *vel urbana*, *vel rustica*, *vel turpia*, *vel facetа* : *quæ est*, dit-il, *ce que nous appelons plaisanterie*, jocularitas : *mais celle-ci*, poursuit-il, *doit être bannie entièrement des discours des Saints*, c'est-à-dire comme il l'explique, des Chrétiens, *à qui*, dit-il, *il convient plutôt de pleurer que de rire.* *Lib. 3. in Epist. ad Eph. cap. 5.*

Il se fait pourtant ensuite cette objection, que *c'est une Doctrine qui paroît cruelle de n'avoir aucun égard à la fragilité humaine, & de damner les hommes pour des choses qu'on dira pour rire : cùm etiam per jocum nos dicta damnarent* : à quoi il répond, que si l'on n'est pas damné pour cela, *on n'aura point dans le Ciel le degré de gloire, où l'on seroit parvenu si l'on n'avoit point de tels vices.* Ce sont donc des vices, des péchés

du moins véniels ; ce qui eſt toujours bien éloigné d'Ariſtote, qui en a fait des actions de vertu ; qui
IV. *Mor.* 14. range parmi *les vices*, & qui appelle *dureté & ruſticité de ne ſavoir pas faire rire, & encore de*
De Rep. 10. *blâmer ceux qui le peuvent faire.* Platon ſuppoſoit au contraire, *qu'un homme ſage avoit honte de faire rire.* Ariſtote vouloit toujours raffiner ſur lui, & accommoder les vertus aux opinions communes & à la coutume.

Amb. ibid. Encore que les Saints Pères n'approuvaſſent
Hier. ibid. point qu'on fît rire, ils recevoient pourtant dans
Baſil. Conſtitut. le diſcours *la douceur*, *les agrémens*, *les grâces*,
Mon. cap. 12. & un certain ſel de ſageſſe dont parle S. Paul,
Col. IV. 6. qui fait que l'on plaît à ceux qui écoutent : que ſi
2. 2. *q.* 168. S. Thomas par l'autorité d'Ariſtote, dont on avoit
art. 4. *c.* peine à ſe départir en ſon temps, ſemble peut-être pouſſer un peu plus avant dans ſa Somme la liberté des plaiſanteries ; il y réduit néanmoins ces *ſortes de délectations à être rares dans la vie* ; où, dit-il, *ſelon Ariſtote, il faut peu de délectation, comme peu de ſel dans les viandes, par manière d'aſſaiſonnement :* & il exclut tout *ce qui relâche entièrement la gravité*, comme on a vu dans ſa Somme même ; & dans ſon Commentaire ſur S. Paul, où il paroît revenir plus préciſément aux expreſſions des Saints Pères, il met avec eux la plaiſanterie au nombre des vices repris par cet Apôtre.

XXXIII. Il étoit ordinaire aux Pères de prendre à la let-
Paſſages de tre la parole de Notre-Seigneur : *Malheur à vous*
S. Baſile ſur le *qui riez, car vous pleurerez.* S. Baſile qui en a
ſérieux de la vie conclu qu'il n'eſt permis de rire *en aucune ſorte :*
Chrétienne. *Reg. brev. int.* ἰδίποτε, καθόλε : *quand ce ne ſeroit qu'à cauſe de*
31. *la multitude de ceux qui outragent Dieu en mé-*
Reg. fuſ. int. 17. *priſant ſa Loi*, tempère cette ſentence par celle-ci de l'Eccléſiaſtique : *Le fou éclate en riant, mais le ſage rit à peine à petit bruit*, & d'une bouche

timide. Conformément à cette ſentence, il permet avec Salomon d'*égayer un peu le viſage par un modeſte ſouris* ; mais pour ce qui eſt de *ces grands éclats & de ces ſecouſſes du corps*, qui tiennent de la convulſion, ſelon lui, elles ne ſont pas d'un homme *vertueux & qui ſe poſsède lui-même*. Ce qu'il inculque ſouvent comme une des obligations du Chriſtianiſme. *Eccli.* 21. 23. *Conſtit. Mon.* 12. *Epiſt.* 411.

S'il faut pouſſer ces maximes à toute rigueur & dans tous les cas, ou s'il eſt permis quelquefois d'en adoucir la ſévérité, nul homme ne doit entreprendre de le décider par ſon propre eſprit. Dieu qui ſait la valeur des biens qu'il nous promet, & les ſecours qu'il nous donne pour y parvenir, ſait auſſi à quel prix il les doit mettre. Il ne faut pas du moins que nos foibleſſes nous empêchent de reconnoître la ſainte rigueur de ſa Loi, ni d'enviſager le maintien auſtère de la vertu Chrétienne ; au contraire il faut toujours voir la vérité toute entière, afin de reconnoître de quoi nous avons à nous humilier, & où nous ſommes obligés de tendre. On ne peut pouſſer plus loin l'obligation d'un Chrétien, que fait S. Baſile ſur cette parole de Notre-Seigneur : *On rendra compte au jugement d'une parole inutile* : lorſque demandant ce que c'eſt que cette parole appelée par le Fils de Dieu à un ſi ſévère jugement ; *il répond, que toute parole qui ne ſe rapporte pas à l'utilité que nous devons rechercher en Notre-Seigneur, eſt de ce genre* : *&*, continue-t-il, *le péril de proférer de telles paroles eſt ſi grand, qu'un diſcours qui ſeroit bon de ſoi, mais qu'on ne rapporteroit pas à l'édification de la foi, n'eſt pas exempt de péril, ſous prétexte du bien qu'il contient ; mais que dès-là qu'il ne tend pas à édifier le prochain, il afflige le S. Eſprit* : ce qu'il prouve par un paſſage de l'Ecriture aux Ephéſiens. *Or*, *Matth.* 12. 36. *Reg. brev. int.* 223.

conclut-il, *quel beſoin de dire ; Quel mal c'eſt d'affliger le S. Eſprit ?*

Epiſt. 411. *Conſtit. Mon. cap.* 12. Par-tout ailleurs il confirme la même Doctrine, & il ne faut pas s'imaginer qu'il ne parle que pour les Moines, puiſqu'au contraire, & ſes paroles & ſes preuves, & tout l'eſprit de ſes diſcours, démontrent qu'il veut propoſer les obligations communes du Chriſtianiſme, comme étant d'autant plus celles des Moines, qu'un Moine n'eſt autre choſe qu'un Chrétien qui s'eſt retiré du monde pour accomplir tous les devoirs de la Religion Chrétienne.

Que ſi l'on dit qu'en tout cas les défauts que reprend ici S. Baſile ſont des péchés véniels, & que pour cela on les appelle petits péchés ? ce Père ne

Reg. brev. int. 293. ſouffrira pas ce diſcours à un Chrétien. *Il n'y a point*, dit-il, *de petit péché : le grand péché eſt toujours celui que nous commettons, parce que c'eſt celui-là qui nous ſurmonte, & le petit eſt celui que nous ſurmontons.* Et encore qu'il ſoit véritable en un ſens de comparaiſon, qu'il y a de petits péchés, le fidelle ne ſait jamais avec certitude juſqu'à quel point ils ſont aggravés par le violent attachement d'un cœur qui s'y livre, & il doit toujours trembler à cette Sentence du

Eccli. XIX. 1. Sage : *Qui mépriſe les petites choſes tombe peu à peu.*

XXXIV. Conſéquence de la Doctrine précédente. Par tous ces principes des Saints Pères, ſans examiner le degré de mal qu'il y a dans la Comédie, ce qui dépend des circonſtances particulières, on voit qu'il la faut ranger parmi les choſes les plus dangereuſes, & en particulier on peut juger ſi les Pères ou les Saints Docteurs qui les ont ſuivis, & S. Thomas, comme les autres, avec les règles ſévères qu'on vient d'entendre de leur bouche, auroient pu ſouffrir les bouffonneries de nos Théâtres, ni qu'un Chrétien y fît le

ridicule perſonnage de plaiſant. Auſſi on ne peut pas croire qu'il ſe trouve jamais un homme ſage qui n'accorde facilement, du moins qu'être bouffon de profeſſion, ne convient pas à un homme grave, tel qu'eſt ſans doute un diſciple de Jeſus-Chriſt. Mais dès que vous aurez fait ce pas, S. Chryſoſtôme retombera ſur vous avec une étrange force, en vous diſant : C'eſt pour vous qu'un Chrétien ſe fait bouffon : c'eſt pour vous qu'il renonce à la dignité du nom qu'il porte : *ôtez les Auditeurs, vous ôterez les Acteurs* ; s'il eſt ſi beau *d'être plaiſant ſur un Théâtre, que n'ouvrez-vous cette porte aux gens libres ?* Nous dirions maintenant aux honnêtes gens, Quelle beauté dans un art où l'on ne peut exceller ſans honte ? & le reſte. *Hom. 6. in Matth. 17. ad Eph.*

S. Thomas, comme on a vu, marche ſur ſes pas ; & s'il a un peu plus ſuivi les idées, ou ſi vous voulez, les locutions d'Ariſtote ; dans le fond il ne s'eſt éloigné en rien de la régularité des Saints Pères.

XXXV. Concluſion de tout ce Diſcours.

Cela poſé, il eſt inutile d'examiner les ſentimens des autres Docteurs. Après tout j'avouerai ſans peine, qu'après s'être long-temps élevé contre les Spectacles, & en particulier contre le Théâtre, il vint un temps dans l'Egliſe qu'on eſpéra de le pouvoir réduire à quelque choſe d'honnête ou de ſupportable, & par-là d'apporter quelque remède à la manie du Peuple envers ces dangereux amuſemens. Mais on connut bientôt que le plaiſant & le facétieux touche de trop près aux licencieux, pour en être entièrement ſéparé. Ce n'eſt pas qu'en métaphyſique, cette ſéparation ſoit abſolument impoſſible, ou comme parle l'Ecole, qu'elle implique contradiction : diſons plus, on voit en effet des repréſentations innocentes ; qui ſera aſſez rigoureux pour condamner dans les Colléges celles d'une jeuneſſe réglée, à qui ſes Maîtres propo-

ſent de tels exercices pour leur aider à former ou leur ſtyle, ou leur action, & en tout cas leur donner, ſur-tout à la fin de leur année, quelque honnête relâchement ? Et néanmoins voici ce que dit ſur ce ſujet une ſavante Compagnie, qui s'eſt dévouée avec tant de zèle & de ſuccès à l'inſtruction de la jeuneſſe : *Que les Tragédies & les Comédies, qui ne doivent être faites qu'en Latin, & dont l'uſage doit être très-rare, ayent un ſujet ſaint & pieux ; que les intermèdes de ces Actes ſoient tous Latins, & n'ayent rien qui s'éloigne de la bienſéance, & qu'on n'y introduiſe aucun perſonnage de femme, ni jamais l'habit de ce ſexe.* En paſſant, on trouve cent traits de cette ſageſſe dans les règlemens de ce vénérable inſtitut : & on voit en particulier ſur le ſujet des pièces de Théâtre qu'avec toutes les précautions qu'on y apporte pour éloigner tous les abus de ſemblables repréſentations, le meilleur eſt, après tout, qu'elles ſoient très-rares. Que ſi ſous les yeux & la diſcipline des Maîtres pieux, on a tant de peine à régler le Théâtre, que ſera-ce dans la licence d'une troupe de Comédiens, qui n'ont point de règle que celle de leur profit & du plaiſir des Spectateurs ? Les perſonnages de femme qu'on exclut abſolument de la Comédie pour pluſieurs raiſons, & entr'autres pour éviter les déguiſemens que nous avons vu condamnés, même par les Philoſophes, la réduiſent à ſi peu de ſujets, qui encore ſe trouveroient infiniment éloignés de l'eſprit des Comédies d'aujourd'hui : qu'elles tomberoient d'elles-mêmes, ſi on les renfermoit dans de telles règles. Qui ne voit donc que la Comédie ne ſe pourroit ſoutenir ſi elle ne mêloit le bien & le mal, plus portée encore au dernier, qui eſt plus du goût de la multitude ? C'eſt auſſi pour cette raiſon que parmi tant de graves invectives

Rat. Stud. tit. reg. Rect. art. 13.

des Saints Pères, contre les Théâtres; on ne trouve pas que jamais ils ſoient entrés dans l'expédient de le réformer. Ils ſavoient trop : que qui veut plaire, le veut à quelque prix que ce ſoit : de deux ſortes de pièces de Théâtre, dont les unes ſont graves, mais paſſionnées, & les autres ſimplement plaiſantes, ou même bouffonnes ; il n'y en a point qu'on ait trouvé dignes des Chrétiens ; & on a cru qu'il ſeroit plus court de le rejeter tout-à-fait, que de ſe travailler vainement à les réduire contre leur nature aux règles ſévères de la vertu. Le génie des pièces Comiques eſt de chercher la bouffonnerie : Céſar même ne trouvoit pas que Terence fut aſſez plaiſant : on veut plus d'emportement dans le riſible ; & le goût qu'on avoit pour Ariſtophane & pour Plaute, montre aſſez à quelle licence dégénère naturellement la plaiſanterie. Terence, qui à l'exemple de Ménandre s'eſt modéré ſur le ridicule, n'en eſt pas plus chaſte pour cela ; & on aura toujours une peine extrême à ſéparer le plaiſant d'avec l'illicite & le licencieux. C'eſt pourquoi on trouve ordinairement dans les Canons ces quatre mots unis enſemble : *Ludicra*, *jocularia*, *turpia*, *obſcœna* : *les diſcours plaiſants*, *les diſcours bouffons*, *les diſcours malhonnêtes*, *les diſcours ſales* : non que ces choſes ſoient toujours mêlées ; mais à cauſe qu'elles ſe ſuivent naturellement, & qu'elles ont tant d'affinité, que c'eſt une vaine entrepriſe de les vouloir ſéparer. C'eſt pourquoi il ne faut eſpérer de rien faire de régulier de la Comédie, parce que celles qui entreprennent de traiter les grandes paſſions, veulent remuer les plus dangereuſes, à cauſe qu'elles ſont auſſi les plus agréables ; & que celles, dont le deſſein eſt de faire rire, qui pourroient être, ce ſemble, les moins vicieuſes, outre l'indécence de ce caractère dans un

Chrétien, attire trop facilement le licencieux, que les gens du monde, quelque modérés qu'ils paroiſſent, aiment mieux ordinairement qu'on leur enveloppe, que de le ſupprimer entièrement.

On voit en effet par expérience, à quoi s'eſt enfin terminé toute la réforme de la Comédie qu'on a voulu introduire dans nos jours. Le licencieux groſſier & manifeſte eſt demeuré dans les farces, dont les pièces comiques tiennent beaucoup : on ne peut goûter ſans amour les pièces ſérieuſes, & tout le fruit des précautions d'un grand Miniſtre, qui a daigné employer ſes ſoins à purger le Théâtre, c'eſt qu'on y préſente aux ames infirmes des appas plus cachés & plus dangereux.

C'eſt pourquoi il ne faut pas s'étonner que l'Egliſe ait improuvé en général tout ce genre de plaiſirs : car encore qu'elle reſtreigne ordinairement les punitions canoniques qu'elle emploie pour les réprimer, à certaines perſonnes, comme aux Clercs; à certains lieux, comme aux Egliſes; à certains jours, comme aux Fêtes; à cauſe que communément, ainſi que nous l'avons remarqué, par ſa bonté & par ſa prudence, elle épargne la multitude dans les cenſures publiques : néanmoins parmi ces défenſes, elle jette toujours des traits piquans contre ces ſortes de Spectacles, pour en détourner tous les Fidelles. S. Charles qu'on allégue comme un de ceux, dont la charitable condeſcendance entra pour un peu de temps dans le deſſein de corriger la Comédie, en perdit bientôt l'eſpérance; & dans les ſoins qu'il prit de mettre à couvert des corruptions du Théâtre, au moins le Carême & les ſaints jours, il ne ceſſe d'en inſpirer un dégoût univerſel, en appelant la Comédie *un reſte de Gentilité* : non qu'il y eût, à la lettre, dans les Spectacles de ſon temps des reſtes du Paganiſme, mais parce que les paſſions qui ont

Act. pag. 4. inſt. præd. edit. 1599. pag. 485.

formé les Dieux des Gentils y régnent encore, & ſe font encore adorer par les Chrétiens. Quelquefois, à l'exemple des anciens Canons, dont il a pris tout l'eſprit, il ſe contente de les appeler *des Spectacles inutiles* : *ludicra & inania ſpectacula*, ne jugeant pas que les Chrétiens, dont les affaires ſont ſi graves, & doivent être jugées dans un Tribunal ſi redoutable, puiſſent trouver de la place dans leur vie pour de ſi longs amuſemens ; quand d'ailleurs ils ne ſeroient pas ſi remplis de tentations, ſoit groſſières, ſoit délicates, & par-là plus périlleuſes ; ni ſe paſſionner ſi violemment pour des choſes vaines. Au reſte, il range toujours ces malheureux divertiſſemens, *parmi les attraits & les pépinières du vice* ; *illecebras & ſeminaria vitiorum* : & s'il ne frappe pas ceux qui s'y attachent des Cenſures de l'Egliſe, il les abandonne au zèle & à la cenſure des Prédicateurs, à qui il ordonne de ne rien omettre pour inſpirer de l'horreur de ces jeux pernicieux, en ne *ceſſant de les déteſter comme les ſources des calamités publiques, & des vengeances divines. Il admoneſte les Princes & les Magiſtrats de chaſſer les Comédiens, les Baladins, les Joueurs de farce, & autres peſtes publiques comme gens perdus & corrupteurs des bonnes mœurs, & de punir ceux qui les logent dans les hôtelleries.* Je ne finirois jamais ſi je voulois rapporter tous les titres dont il les note. Voilà les ſaintes Maximes de la Religion Chrétienne ſur la Comédie. Ceux qui avoient eſpéré de lui trouver des approbations, ont pu voir par la clameur qui s'eſt élevée contre la Diſſertation, & par la cenſure qu'elle a attirée à ceux qui ont avoué qu'ils en avoient ſuivi quelques ſentimens, combien l'Egliſe eſt éloignée de les ſupporter : & c'eſt encore une preuve contre cette ſcandaleuſe Diſſertation, qu'encore qu'on l'attribue à un Théologien, on ne

Ibid. p. 6. &c.

Ibid. p. 40. Conc. prov. 1. pag. 86. Conc. III. pag. 316. Conc. VI. &c.

lui ait pu donner de Théologiens, mais de seuls Poëtes comiques pour approbateurs, ni la faire paroître autrement qu'à la tête, & à la faveur des Comédies.

Mais c'en est assez sur ce sujet, quoiqu'il ait encore à montrer une voie plus excellente. Pour déraciner tout-à-fait le goût de la Comédie, il faudroit inspirer celui de la lecture de l'Evangile, & celui de la prière. Attachons-nous comme S. Paul *à considérer* JESUS *l'Auteur & le consommateur de notre Foi* : ce JESUS qui ayant voulu prendre toutes nos foiblesses *à cause de la ressemblance, à la réserve du péché*, a bien pris nos larmes, nos tristesses, nos douleurs, & jusqu'à nos frayeurs, mais il n'a pris ni nos joies, ni nos ris, & n'a pas voulu que ses lèvres, *où la grâce étoit répandue*, fussent dilatées une seule fois par un mouvement, qui lui paroissoit accompagné d'une indécence indigne d'un Dieu fait homme. Je ne m'en étonne pas : car nos douleurs & nos tristesses sont très-véritables, puisqu'elles sont de justes peines de notre péché : mais nous n'avons point sur la terre depuis le péché, de vrai sujet de nous réjouir ; ce qui a fait dire au Sage : *J'ai estimé le ris une erreur, & j'ai dit à la joie : Pourquoi me trompes-tu ?* ou comme porte l'Original : *J'ai dit au ris, Tu es un fou, & à la joie, pourquoi fais-tu ainsi ?* pourquoi me transportes-tu comme un insensé, & pourquoi me viens-tu persuader que j'ai sujet de me réjouir, quand je suis accablé de maux de tous côtés ? Ainsi le Verbe fait Chair, la vérité éternelle manifestée dans notre nature, en a pu prendre les peines qui sont réelles ; mais n'en a pas voulu prendre les ris & la joie qui ont trop d'affinité avec la déception & avec l'erreur.

Heb. XII. 2. *Ibid.* IV. 15. *Ps.* XLIV. *Eccl.* II. 2.

Jesus-Christ n'est pas pour cela demeuré sans

agrément : *tout le monde étoit en admiration des paroles de grâce qui sortoient de sa bouche*, & non-seulement ses Apôtres lui disoient : *Maître, à qui irons-nous ! vous avez des paroles de vie éternelle* : mais encore ceux qui étoient venus pour se saisir de sa personne, répondoient aux Pharisiens, qui leur en avoient donné l'ordre : *Jamais homme n'a parlé comme cet homme.* Il parle néanmoins encore avec une toute autre douceur, lorsqu'il se fait entendre dans le cœur, & qu'il y fait sentir ce feu céleste dont David étoit transporté, en prononçant ces paroles : *Le feu s'allumera dans ma méditation.* C'est delà que naît dans les ames pieuses, par la consolation du S. Esprit, l'effusion d'une joie divine ; un plaisir sublime que le monde ne peut entendre, par le mépris de celui qui flatte les sens ; un inaltérable repos dans la paix de la conscience, & dans la douce espérance de posséder Dieu : nul récit, nulle musique, nul chant ne tient devant ce plaisir : s'il faut pour nous émouvoir, des spectacles, du sang répandu, de l'amour, que peut-on voir de plus beau, ni de plus touchant que la mort sanglante de J. C. & de ses martyrs ; que ses conquêtes par toute la terre, & le règne de sa vérité dans les cœurs, que les flèches dont il les perce ; & que les chastes soupirs de son Eglise, & des ames qu'il a gagnées, & qui courent après ses parfums ? Il ne faudroit donc que goûter ces douceurs célestes, & cette manne cachée, pour fermer à jamais le Théâtre, & faire dire à tout ame vraiment chrétienne : *Les pécheurs*, ceux qui aiment le monde, *me racontent des fables*, des mensonges & des inventions de leur esprit : ou comme lisent les Septante, *ils me racontent*, *ils me proposent des plaisirs* : *mais il n'y a rien là qui ressemble à votre Loi* : elle seule remplit les cœurs d'une

Joan. VI.

Ibid. VII. 46

Psalm. XXXVIII.

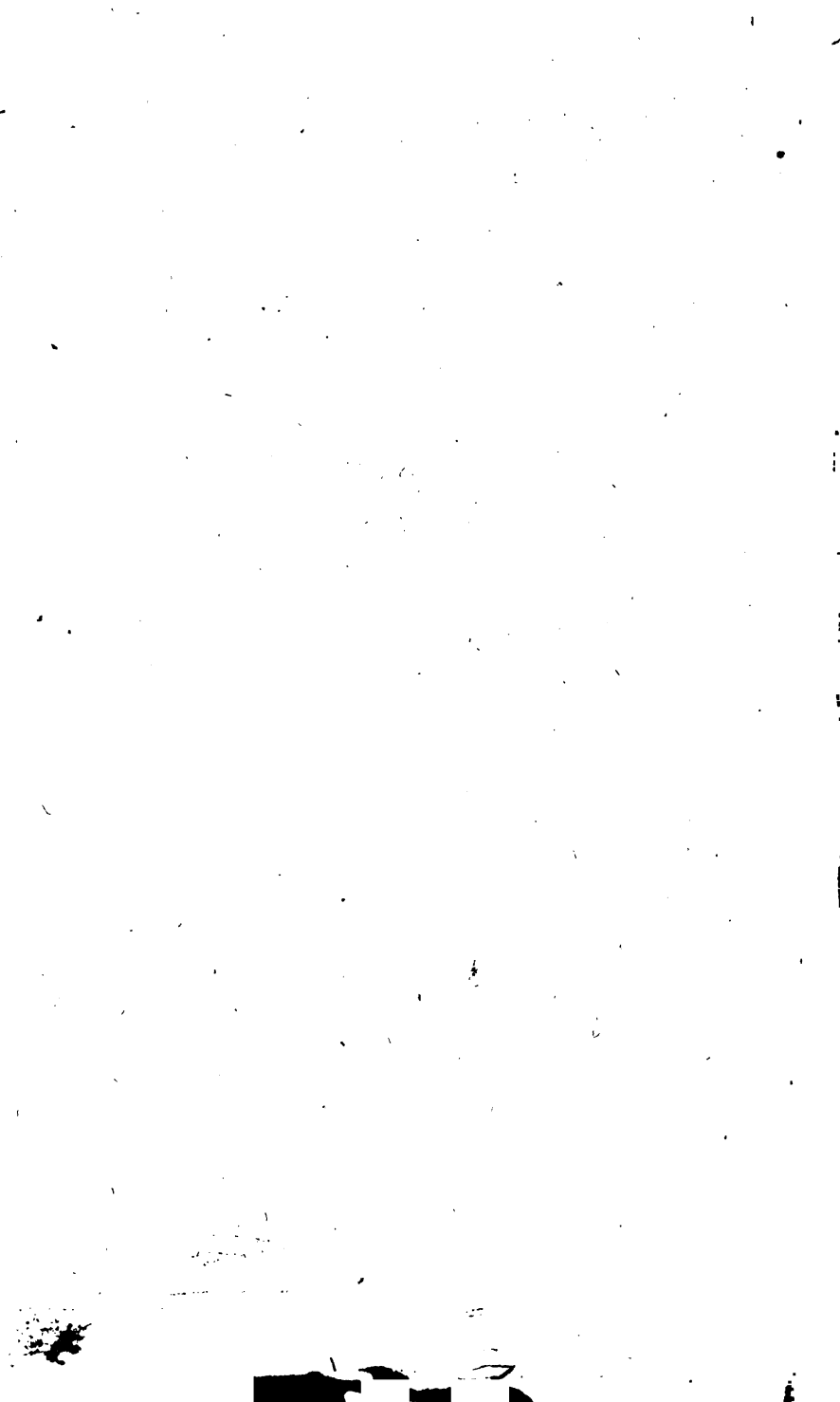
Ps. CXVIII. 84.

jdie, qui fondée sur la vérité, dure toujours.

Pour ceux qui voudroient de bonne foi qu'on réformât à fond la Comédie, pour, à l'exemple des sages Païens, y ménager à la faveur du plaisir des exemples & des instructions sérieuses pour les Rois & pour les Peuples : je ne puis blâmer leur intention ; mais qu'ils songent qu'après tout, le charme des sens est un mauvais introducteur des sentimens vertueux. Les Païens dont la vertu étoit imparfaite, grossière, mondaine, superficielle, pouvoient l'insinuer par le Théâtre ; mais il n'a ni l'autorité, ni la dignité, ni l'efficace qu'il faut pour inspirer les vertus convenables à des Chrétiens : Dieu renvoie les Rois à sa Loi, pour y apprendre leurs devoirs : *Qu'ils la lisent tous les jours de leur vie* : qu'ils la méditent nuit & jour comme un David : *Qu'ils s'endorment entre ses bras, & qu'ils s'entretiennent avec elle en s'éveillant* comme un Salomon : pour les instructions du Théâtre, la touche en est trop légère, & il n'y a rien de moins sérieux, puisque l'homme y fait à la fois un jeu de ses vices, & un amusement de la vertu.

Deut. XV. 19. *Ps.* CXVIII. 55. 93. 96. *Prov.* VI. 22.

Fin du septième Volume.



JAN 8 1968

AUG 12